



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nazmiye BARAÇ

İBNÜ'S-SÎD EL-BATALYEVSÎ DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nazmiye BARAÇ

İBNÜ'S-SÎD EL-BATALYEVŞÎ DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Danışman

Prof. Dr. Kemal SÖZEN

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Nazmiye BARAÇ'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ (İmza)

Üye (Danışman) :Prof. Dr. Kemal SÖZEN (İmza)

Üye :Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Tez Başlığı: İbnü's-Sîd el-Batalyevsî Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 25/04/2025

Mezuniyet Tarihi : 29/05/2025

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Nazmiye BARAÇ





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



17 / 05 / 2025

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Nazmiye BARAÇ
Öğrenci Numarası	202252063823
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Kemal SÖZEN
Doktora Tez/Yüksek Lisans Tez/Dönem Projesi Başlığı	Yüksek Lisans Tezi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2678201587
Rapor Tarihi	17.05.2025
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %14 Alıntılar dahil: % 17
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 96 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Prof. Dr. Kemal SÖZEN İmza	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

1. Bataleyvsi'nin Yaşadığı Dönemde Endülüs'te Siyasî, Sosyo-Kültürel ve İlmî Ortam	5
2. Endülüs'te Siyasî Ortam	6
3. Endülüs'te Sosyo-Kültürel ve İlmî Ortam	9

BİRİNCİ BÖLÜM

BATALYEVŚİ VE TEMEL FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

1.1. İbnü's-Sid el-Bataleyvsi'nin Hayatı	12
1.1.1. Hayatı	12
1.1.2. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri	14
1.1.3. Eserleri	18
1.2. Bataleyvsi'nin Temel Felsefî Görüşleri	21
1.2.1. Bataleyvsi'den Önce Endülüs'te Felsefe	25
1.2.2. Tanrı Anlayışı	27
1.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi	31
1.2.4. Tanrı-İnsan İlişkisi	35

İKİNCİ BÖLÜM

BATALYEVŚİ DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

2.1. Din	43
2.2. Felsefe	52
2.3. Din-Felsefe İlişkisi	63
2.4. Bataleyvsi'de Din-Felsefe İlişkisi	70
2.4.1. Konuları Yönünden	82
2.4.2. Gayeleri Yönünden	85

2.4.3. Yöntemleri Yönünden	88
SONUÇ	96
KAYNAKÇA.....	98
ÖZGEÇMİŞ.....	104



KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	:Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
m.ö.	: Milattan önce
m.s.	: Milattan sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
thk.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	:Ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl

ÖZET

Batalyevsî, İslâm düşüncesinde bir felsefî problem olarak yer alan din-felsefe ilişkisi meselesini kendi düşünce sistemi içerisinde, kendisinden önceki pek çok Müslüman filozof ile benzer görüşler ileri sürerek ele almıştır. Ona göre hakikat tektir ve bu teklik, din ve felsefe gibi benzer konuları içeren alanların iddiaları muvacehesinde birden çok anlaşılamaz. Farklı anlaşılmasının nedeni, insan fitratındaki farklılıktır. Bunun bizatihi nedeni de Yaratıcı'dır.

Bu bağlamda Batalyevsî, özellikle dil ve mantık öğelerini vurgulayarak farklılığın sebeplerini açıklamaya çalışmıştır. Bu çalışmada din ve felsefe kavramları ve mahiyetleri, birbirleriyle ilişkisi, ihtilafları ve ihtilafların sebepleri gibi konular Batalyevsî'nin bakış açısı ve değerlendirmeleri doğrultusunda ele alınıp incelenecektir. Ayrıca İslâm düşünce geleneği içinde bazı filozofların görüşlerinden de mukayeseli bir biçimde istifade edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Batalyevsi, din, felsefe, din-felsefe ilişkisi, İslam felsefesi

SUMMARY

IBNU'S-SID AL-BATALYAWSI ON RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION- PHILOSOPHY

Batalyawsi addressed the relationship between religion and philosophy, a fundamental philosophical problem in Islamic thought, through his own philosophical system. Like many Muslim philosophers before him, he argued that truth is singular and unified. According to him, the apparent differences in understanding between religion and philosophy stem from variations in human nature, which ultimately originate from the Creator.

In this context, he emphasized the role of language and logic in explaining these differences. This study will examine concepts such as the essence of religion and philosophy, their interrelationship, their conflicts, and the reasons for these conflicts from Batalyawsi's perspective. Additionally, the study will incorporate a comparative analysis of views from other philosophers in the Islamic intellectual tradition.

Key Words: Batalyawsi, religion, philosophy, the relationship between religion and philosophy, Islamic philosophy.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada 12. yüzyıl Endülüs'ünün önde gelen İslam filozoflarından Batalyevsî'nin din ve felsefe ilişkine dair düşünceleri döneminin kültürel, sosyal, siyasî durumları göz önüne alınarak, diğer bazı İslam filozoflarının da düşünceleriyle kıyaslanarak ele alınmıştır.

Tez çalışmamın oluşmasında ilgi ve desteğini esirgemeyen,engin bilgi ve tecrübelerinden ve bilhassa sabır ve anlayışından yararlandığım sayın hocam Prof. Dr. Kemal SÖZEN'e, tez konumun belirlenmesinde kendisinden ilham aldığım sayın hocam Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT'a, destekleri için sayın hocam Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ'e ve tüm çalışma boyunca varlıklarıyla beni motive eden çocuklarım Bera ve Seza'ya sonsuz sevgilerimi ve teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

İnsan var olduğu günden bu yana hayatı anlamlandırma ve varlığa dair fikir edinme uğraşı içindedir. Zira insan, kendisini diğer canlılardan farklı kılan en temel özelliği olan akıl ve akılla anlam bulan inanç unsurlarıyla kendini gerçekleştirmeye çalışmış, varlığın nedeni, nasıl oluştuğu ve buna dair bilgiye ulaşmanın imkânlarını sorgulamış, bunlara da bazen akıyla bazen de inancıyla cevaplar bulmaya çalışmıştır.¹ İşte din ve felsefe dediğimiz alanlar da tüm bu sorgulama ve cevap bulma süreçleri içinde karşımıza çıkmış, her ikisi de kendilerine ait yöntemlerle aynı sorulara cevap vermişlerdir.

Din ile felsefenin birbiriyle olan ilişkisi felsefe tarihi boyunca tartışıl gelmiştir. İki alan arasındaki ilişki filozof ve din adamları tarafından felsefî ve dinî perspektiflerden ele alınmıştır. Bu ilişki konuları, gayeleri, kaynakları ve yöntemleri gibi unsurlar açısından mukayese edilmiş; uzlaş, çatışma ya da birbirinden bağımsız olma gibi sonuçlara varılmıştır. İslam düşünce tarihi boyunca da bu ilişki pek çok yönüyle incelenmiş, Müslüman filozofların felsefî sistemlerini inşa ederlerken değindikleri konular arasında yer almıştır. Batalyevsî de 12. yüzyıl Endülüs'ünün ilk filozoflarından biri olarak mezkûr konuyu bazı eserlerinin muhtelif bölümlerinde ele almış, din ile felsefenin birbirleriyle çelişmediğini söyleyerek Fârâbî (ö. 950) ve İbn Rüşd (ö. 1198) düzleminde bir anlayış ortaya koymuştur. Ona göre hakikat tektir ve bu teklik olma durumunun, din ve felsefe gibi benzer konuları içeren alanların iddiaları muvacehesince birden çok anlaşılması gerekir. Farklı anlaşılmasının nedeni ise dilin sebep olduğu ihtilaflar ve insan fıtratının farklılığıdır. Bunun bizatihi nedeni de Yaratıcı'dır. Bu bağlamda Batalyevsî, özellikle dil ögesini de vurgulayarak farklılığın sebeplerini açıklamaya çalışmıştır.

Batalyevsî'nin din-felsefe ilişkisi anlayışını çalışmamızda üç bölümde ele aldık. Giriş bölümünde Batalyevsî'nin içinde yaşadığı dönemin siyasal, sosyal ve kültürel boyutlarını inceleyip, mezkûr konuya etkisini de değerlendirecek şekilde ortaya koyduk. Birinci bölümde filozofumuzun genel olarak hayatını, eserlerini ve Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisi anlayışı gibi felsefesinin zeminini oluşturan temel felsefî görüşlerini ele aldık. İkinci bölümde ise din ve felsefe kavramlarını, mahiyetlerini ve bunlar arasındaki ilişkiyi, benzerlikleri, ihtilafları ve bu ihtilafların sebeplerini mukayeseli bir şekilde Batalyevsî ve

¹ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 102.

diğer İslam filozofları nezdinde irdeleyerek, özellikle Bataleyevsî'nin bu konudaki düşüncelerine ışık tutarak, sistematik bir şekilde inceledik.

“İbnü's-Sîd el-Bataleyevsî Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi” başlıklı tezimizin amacı ise başlıkta da ifade edildiği gibi Endülüslü İslam filozofu Bataleyevsî'nin din ile felsefeyi ele alış biçimini inceleyip tespit etmektir.

Giriş bölümünde Bataleyevsî'nin yaşadığı coğrafyanın ve kültürel, siyasî, sosyal ve ilmî ortamının genel bir fotoğrafı verilmeye çalışılmıştır. Avrupa topraklarında ilk Müslüman toprak olma özelliğine sahip olan Endülüs'ün, Müslümanlardan önceki ve sonraki sosyal, ilmî ve kültürel boyutlarına değinilmiş, Bataleyevsî'yi besleyen ve düşünce dünyasını bir yönüyle oluşturan bu arka planın bilgisi verilmiştir. Yine başta felsefe olmak üzere, Endülüs'teki ilimlerin seyrini doğrudan etkileyen siyasî ve dinî oluşumlara ve Malikîlik mezhebinin etkisine yer verilmiştir. Birinci bölümde ise Bataleyevsî'nin hayatı, öğrencileri, hocaları ve eserleri ele alınarak, düşünürün ilmî yaşamının arka planı gösterilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümün ikinci kısmında ise Bataleyevsî'ye ait felsefî düşünceler sistematik bir şekilde incelenmiş, Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisi, dil ve felsefe ilişkisi gibi konular özetlenmeye çalışılmıştır. İkinci ve son bölümde ise konunun merkezini oluşturan din ve felsefe kavramları birer başlık halinde ele alınmış, İslam filozofları nezdindeki anlamları Bataleyevsî'nin verdiği anlam ile mukayese edilerek sunulmuştur. Yine aynı yöntemle din-felsefe ilişkisi ele alınmış, Bataleyevsî ve diğer İslam filozofları arasında karşılaştırmalar yapılarak Bataleyevsî'nin bu husustaki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bataleyevsî'nin felsefî konuları doğrudan ele aldığı eserlerini inceledik, felsefeye dair görüşlerini *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, *Kitâbu'l-Mesâil* ve *l-ecvibe*, *el-İktidâb* ve *el-İnsâf* isimli eserlerinin tahkiklerinden yola çıkarak açıklamaya çalıştık. Din-felsefe ilişkisini doğrudan ele aldığı bir eseri ve bu isimde eserlerinde geçen bir başlığı olmamakla birlikte, adı geçen eserlerinde bu hususa değindiği bölümleri ele alarak çalışmamızı oluşturduk. *Kitâbü'l-Hadâ'ik*'in Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından Şam'da 1988'de yaptığı tahkiki² ve Mahire Deniz'in 2024'te İstanbul'da yaptığı tahkikli tercümesi³ esas alınmıştır. *Kitâbu'l-Mesâil* ve *l-ecvibe*'de ise Velid Muhammed es-Sarakibî'nin 2019'da BAE'de yayınladığı tahkiki⁴; *el-İktidâb* isimli eserinde Mustafa el-Sakâ ve Hamid Abdulmecid'in 1996'da

² İbnü's-Sîd el-Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l Fikr, Şam 1988.

³ İbnü's-Sîd el-Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, thk. Mahire Deniz, TYEK Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2024.

⁴ İbnü's-Sîd el-Bataleyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil* ve *l-ecvibe*, thk. Velid Muhammed es-Sarakibî, Qindeel, BAE 2019.

Kahire’de yayınladığı tahkiki⁵; *el-İnsâf fi’t-tenbîh ale’l-me’ani ve’l-esbâbilleti evcebeti’l-ihtilâf* isimli eserinde ise yine Muhammed Rıdvân ed-Dâye’nin Beyrut’ta 1982’de yaptığı tahkiki esas alınmıştır.⁶

Batalyevsî ve felsefesine dair literatüre değinmek, şimdiye kadar ona ve felsefesine dair yapılan çalışmaların ortaya konulması açısından önemlidir. Öncelikle Batalyevsî’nin hayatı, öğrencileri, hocaları ve eserlerine dair Arapça dilinde temel seviyede ilk elden kaynaklık edecek tabakât, fehrese ve terâcim kitaplarından olarak ed-Dabbî’nin *Buğyetü’l-multemis*’inden,⁷ el-Makkarî’nin 1939 Kahire neşirli *Ezhârü’r-riyâz*’ından⁸ ve *Nefhu’t-tîb*’inden,⁹ et-Tinbüktî’nin *Neylü’l-ibtihâc*’ından,¹⁰ İbn Beşküvâl’in *es-Sıla*’sından,¹¹ İbn Hakan’ın *Kalâ’idü’l-ikyân*’ından,¹² İbn Hallikân’ın *Vefeyâtü’l-a’yân*’ından,¹³ İbn Hayr’ın *Fehrese*’sinden,¹⁴ Suyûtî’nin *Buğyetü’l-vu’ât*’ından¹⁵ faydalanılmıştır. Türkçe kaynak olarak ise Mehmet Reşit Özbalıkçı’nın İslam Ansiklopedisi’nde yer alan “Batalyevsî” maddesinden istifade edilmiştir.¹⁶

Türkiye’de Türkçe dilinde Batalyevsî üzerine en kapsamlı çalışmayı yapan İsmail Erdoğan’ın *Endülüs’ün İlk Filozofu Batalyevsî* isimli kitabı ile Batalyevsî’nin hayatına, yaşadığı dönemin özelliklerine ve felsefî görüşlerine dair detaylı bilgiler yer vermesi açısından önemlidir.¹⁷ Yine içinde İsmail Erdoğan’ın da yer aldığı, Ömer Bozkurt editörlüğünde hazırlanan ve Endülüs’teki felsefî düşüncenin oluşumunu, gelişimini ve Batalyevsî de dâhil bazı temsilcilerini ele alan *Endülüs İslam Düşüncesi*¹⁸ isimli eser ve Mehmet Özdemir’in Endülüs’ü kültürel, sosyal hayat, ilim, medeniyet ve siyasî açıdan tüm yönleriyle inceleyen iki ciltlik *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet-Siyâsî Tarih*¹⁹

⁵ İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî, *el-İktidâb fi şerhi Edebi’l-Küttâb*, thk. Hamid Abdulmecid vd., Darul Küttüb el-Kahire Yayınevi, Kahire 1996.

⁶ İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî, *el-İnsâf fi’t-tenbîh ale’l-me’ani ve’l-esbâbilleti evcebeti’l-ihtilâf*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Daru’l Fikr, Beyrut 1982.

⁷ ed-Dabbî, *Buğyetü’l-multemis*, Daru’l-Kitabi Arabi, Kahire 1967.

⁸ el-Makkarî, *Ezhârü’r-riyâz*, thk. Mustafa el-Saka, Matbaatu Lecneti’t-Telif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, Kahire 1939, c. III.

⁹ el-Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, thk. İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut 1997, c. III.

¹⁰ et-Tinbüktî, *Neylü’l-ibtihâc*, haz. Abdulhamid Abdullah el-Harami, Darul Katib, Libya 2000.

¹¹ İbn Beşküvâl, *es-Sıla fi târihi e’immeti’l-Endelüs*, nşr. Es-Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseyni, Mektebetü’l-Hancı, 1955.

¹² Feth İbn Hakan, *Kalâ’idü’l-ikyân*, Almatbaatü’l-l-Emiriyye, 1866.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut 1900, c. III.

¹⁴ İbn Hayr, *Fehrese*, thk. Beşar Avad Ma’ruf, Daru’l- Garbi’l-İslami, Tunus 2009.

¹⁵ Suyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim, el-Mektebetü’l-Asriyye, Lübnan 1981, c. I.

¹⁶ Mehmet Raşit Özbalıkçı, “Batalyevsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.V, ss. 138-139.

¹⁷ İsmail Erdoğan, *Endülüs’ün İlk Filozofu Batalyevsî*, Sage Yayıncılık, Ankara 2012.

¹⁸ İsmail Erdoğan, “İbn Sîd Batalyevsî”, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2022, ss. 147-170.

¹⁹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet- Siyâsî Tarih*, TDV Yayınları, Ankara 2017.

isimli çalışması Endülüs tarihine, sosyal yaşamına ve kültürel ve ilmî durumuna dair bilgiler veren temel eserler olması açısından önemlidir. Endülüs'teki önemli filozoflardan biri olan İbn Meserre'yi kapsamlı şekilde ele alan Ahmet Bozyiğit'in *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*²⁰ isimli eseri ve Mehmet Necmeddin Bardakçı'nın *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*²¹ isimli eseri, George F. Hourani'nin Türkçe'ye de tercümesi yapılan, Endülüs'te aklı bilimlerin ve felsefenin gelişimini anlattığı "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia"²² isimli makalesi bu açıdan yararlandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır.

Batalyevsî, felsefî eserleri ve bunlardaki felsefî görüşleri ve başta kendisiyle filozof olarak anılmaya başladığı *Kitâbü'l-Hadâ'ik* isimli eseri ve diğer eserlerinin detaylı içeriğine dair Miguel Asin Palacios'un "*Ibn al-Sîd de Badajoz y su 'Libro de los Cercos' ('Kitâb al Hadâ'iq')*" adıyla yazdığı İspanyolca makalesi ve yine Palacios'un yazdığı, Batalyevsî'nin din ile felsefenin birbirleriyle uyumlu olduğuna dair düşüncelerini Batalyevsî'nin *el-Mesâil* isimli eseri üzerinden inceleyen "*Tesis de la Necesidad de la Revelacion*" isimli İspanyolca makalesi Batalyevsî ve felsefesine dair önemli kaynaklar arasındadır.²³

Arapça kaynaklar arasında ise Hasan Abdurrahman Alkam'ın *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*²⁴ isimli eseri Batalyevsî'nin felsefesini sistematik, analitik ve kapsamlı bir kıyaslama ile sunması açısından önemlidir.

Din-felsefe ilişkisine dair Necip Taylan'ın *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* isimli çalışması,²⁵ Ömer Mahir Alper'in *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi* isimli çalışması,²⁶ Fehrullah Terkan'ın *Çatışmanın Dinamikleri* isimli eseri²⁷, Mübahat Türker Küyel'in *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti* isimli eseri²⁸, danışman hocam Kemal Sözen'in geçmişte ve günümüzde din-felsefe ilişkisine olan bakış açısını açıklayan "*Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu*"²⁹ ve

²⁰ Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.

²¹ Mehmet Necmeddin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2024.

²² George F. Hourani, "Endülüste Aklı Bilimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2 (2000), ss. 199-201.

²³ Miguel Asin Palacios, "Ibn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", *Islamic Philosophy Volume 74*, ed. Fuat Sezgin vd., Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt 1999, ss. 83-240.

²⁴ Hasan Abdurrahman Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, Darul Beşir, Umman 1987.

²⁵ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

²⁶ Ömer Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.

²⁷ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yayınları, Ankara 2019.

²⁸ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, Ankara 2018.

²⁹ Kemal Sözen, "Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde Yorumlanması Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2011/1), ss. 17-31.

dinin tefekküre yönlendiren yönüne vurgu yapan “*Din-Tefekkür İlişkisi*”³⁰ makaleleri tezimizde kaynak aldığımız çalışmalar arasındadır. İslam felsefesi başlığıyla yararlandığımız kaynaklar arasında ise M. Cüneyt Kaya editörlüğünde telif edilen *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*³¹ isimli eser ile Henry Corbin’in *İslam Felsefesi Tarihi*³² eseri bulunmaktadır.

Batalyevsî düşüncesinde din-felsefe ilişkisine dair doğrudan bir eser ya da çalışma telifi yoktur. Bununla beraber kimi çalışmalarda genel hatlarıyla ve bazı açılardan, bir başlık ya da bölüm olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Palacios’un mezkûr makalesinin yanında, yine İsmail Erdoğan’ın ismini zikrettiğimiz eseri, Alkam’ın mezkûr çalışması, İbn Rüşd düşüncesinde din-felsefe ilişkisini inceleyen ve bununla beraber Batalyevsî’nin de felsefî görüşlerine ve din-felsefe ilişkisi anlayışına yer veren Muhammed Yusuf Musa’nın “*Beyne’d-dîn ve’l-felsefe fî rây-i İbn Rüşd ve felâsifeti’l-‘asri’l-vasî*” isimli Arapça eseri³³ sayılabilir.

Ayala Eliyahu’nun *Kitâbu’l-Hadâ’ik*’in isminin esasında *Kitâbu’d-Devâir* olduğuna dair iddia ve tespitlerini içeren makalesi,³⁴ Moshe Idel’in Rönesans Hristiyan düşünce adamları tarafından Batalyevsî’nin insan anlayışını Rönesans’ın gelişimine etki edecek şekilde alımlandığını iddia ettiği makalesi,³⁵ Salvador Pena Martin’in Batalyevsî’nin dil ve gramere dair eserlerini de felsefî bir yaklaşımla yazdığı ve dil ile felsefe ilişkisine dair bilgi veren makalesi³⁶ de Batalyevsî’ye dair ele alınan ve tezimizde dipnotlar ya da birkaç paragraf ile ele aldığımız önemli çalışmalar arasındadır.

Tezimizde takip edilen yöntem ise nitel araştırma yöntemi olup, ayrıca metin analizi ve mukâyese teknikleri uygulanmıştır.

1. Batalyevsî’nin Yaşadığı Dönemde Endülüs’te Siyasî, Sosyo-Kültürel ve İlmî Ortam

On ikinci yüzyıl Endülüs’ün siyaseten en karışık dönemlerinden biri iken ilmî ve kültürel açıdan ise en hareketli ve zengin olduğu dönemler arasındadır. Endülüs Emevî Devleti’nin 1031 yılında yıkılmasıyla oluşan genel otorite boşluğu, her bölge ve şehrin kendi hâkimiyetini ilan etmesiyle (*Duvelü’t-Tavâif*) bu hâkim beyliklerin sürekli birbirleriyle

³⁰ Kemal Sözen, “Din-Tefekkür İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (2018), ss. 87-106.

³¹ *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M.Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2013.

³² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi 1 Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

³³ Muhammed Yusuf Musa, *Beyne’d-dîn ve’l-felsefe fî rây-i İbn Rüşd ve felâsifeti’l-‘asri’l-vasî*, Hindawi Yayınevi, BAE 2017.

³⁴ Ayala Eliyahu, “From Kitâb al-hadâiq to Kitâb al-dawâir: Reconsidering Ibn al-Sîd al-Batalyawî’s Philosophical Treatise”, *Al Qantara*, XXXVI, 1 (2015), ss. 165-198.

³⁵ Moshe Idel, “The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences”, *1988 Kluwer Academic Publishers*, 7 (1988), ss. 201-210.

³⁶ Salvador Pena Martin, “Gramatica y verdad: tiempo y tiempo verbal segun Ibn al-Sid”, *Anaquel de Estudios Arabes*, 17(2006), ss. 203-220.

çatıştığı bir döneme dönüşmüştür. Batalyevsî de bu beylikler içinden Batalyevs bölgesindeki Eftâsîler Emirliği'nde dünyaya gelmiştir. Siyasî karışıklık pek çok ilim adamı gibi Batalyevsî'yi de göçe zorlamış, pek çok beyliği gezerek son olarak Murâbıtlar Dönemi'nde Belensiye'de vefat etmiştir.

Siyasetteki çalkantılar ve emirliklerin birbirleriyle rekabeti sadece askerî ve siyasî alanda cereyan etmemiş, ilmî ve kültürel alanda da kendine yer bulmuştur. Bu vesileyle ilim adamları, ilmî faaliyetler ve kültürel çalışmalar yine rağbet görmüş, bilhassa Malikilik mezhebinin hâkim otorite olarak kurduğu taassubî anlayış ve diğer ilimleri reddeden tavrına rağmen felsefede bu dönemde ilerleme kaydedilmiştir.

2. Endülüs'te Siyasî Ortam

Batalyevsî, Endülüs'ün siyaseten karışık olduğu *Duvelü't-Tavâif* döneminde dünyaya gelmiştir. Bu dönemde otuz-kırk kadar emirliğin var olduğu İber yarımadası³⁷ nispeten de olsa istikrarlı hâline Kuzey Afrika'lı Murâbıtlar'ın bölgeyi ele geçirmesiyle kavuşmuştur. Batalyevsî, ömrünün yarısını Murâbıtlar döneminde, diğer yarısını da emirlikleri gezdiği *Duvelü't-Tavâif* döneminde geçirmiştir. *Mulûkü't-Tavâif* olarak da bilinen tâifeler dönemi doğuda Endülüs Emevî Devleti'nin 1031 yılında yıkılmasıyla başlamıştır. Bu dönemde Endülüs Emevî Devleti'nin son günlerinde ortaya çıkan otorite boşluğu nedeniyle ülke merkezi Kurtuba artık merkez olmaktan çıkarak, bölgedeki her şehir ve merkez, o bölgedeki mahallî aristokrasiler, valiler ya da askerler tarafından bir devletçiğe dönüştürülmüştür. Bilinen en önemli emirlikler arasında şunlar vardır:

İşbiliye, Kurtuba, Bâcce, Mürsiye bölgelerine hâkim olan en güçlü emirlik olarak bilinen Abbâdîler (1023-1091),

Lâride (Lerida), Montşûn (Monzon), Tufîle (Tudela) ve Turtûşa bölgelerine hâkim Hûdîler (1040-1142),

Abbâdîler'den önce Kurtuba'ya hâkim olan ve yine Ceyyân bölgesinin hâkimiyetini elinde bulunduran Cevherîler (1031-1069),

Tuleytula bölgesine hâkim olan Zünnûnîler (1016-1085),

Batalyevsî'nin ilk dönemini geçirdiği, Mâride, Uşbûne, Şenterin ve Batalyevs (Badajoz)'de hâkim olan emirlik Eftâsîler (1022-1094),

Sehle bölgesine hükmeden Benî Rezînler (1013-1104),³⁸

³⁷ İber Yarımadası bugünkü İspanya ve Portekiz'i içine alan, Fransa'ya da sınır olan bir bölgedir.

³⁸ el-Batalyevsî, *el-Hadâ'ik fi'l-metâlibi'l-'âliyeti'l-'avîsa*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Darul Fikir, Şam 1988, s. 17.

Gırnata, Kabra, Mâleka ve İsticce'ye hükmeden Zîrîler (1010-1090) bunlardan bazılarıdır.³⁹

Duvelü't-Tavâif dönemi emirliklerin kendi aralarında yaptığı savaş ve çatışmalar ile geçmiştir. Diğer emirliklere galebe çalıp, siyaseten ve idareten üstün gelmek için pek çok melik farklı zamanlarda Hristiyan krallıklarla ittifak kurmuştur. Bu durum emirlikleri zayıflatmış, esas tehlikeyi göz ardı etmelerine neden olmuş ve böylece kuzeydeki Hristiyan krallıklar da bunu değerlendirerek, reconquista emellerini yani Endülüs'ü yeniden Hristiyanlaştırma istek ve planlarını aktif hale getirmişlerdir. İbn Hazm ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî gibi toplumun önde gelen âlimleri bu tehlikeye karşı emirlikleri çokça uyarmışsa da sonuca ulaşmada muvaffak olamamışlardır.⁴⁰

Siyasetin karışık olduğu böyle bir dönemde, ilmî ve kültürel çalışmalar ise hız kazanmıştır. Bunun sebeplerinden biri *Duvelü't-Tavâif* meliklerinin kendi aralarındaki siyasî ve maddî rekabetlerinin yanında birbirlerine edebî ve ilmî yönden de üstünlük sağlamak istemelerinden kaynaklanmaktadır:

“Bu sebeple her emir zamanın en meşhur ilim adamlarını, şâir ve ediblerini kendi şehrinde toplamaya çalışmıştır. Böylece büyük bir ilim ve kültür hareketi başlamış, neticede bu rekabet sayesinde Endülüs, kültür ve medeniyet bakımından en parlak devrine ulaşmış, her sahada büyük âlimler, filozoflar, edip ve şairler yetişmiştir. Endülüs'teki Mulûkü't-Tavâif devri ile eski Yunan'da Atina-Isparta ve diğer şehirler arasındaki rekabetin büyük bir ilim ve fikir hareketinin doğuşunu sağlayışı, büyük filozofların yetişmesine vesile oluşu gibi Endülüs'te de bahsedilen hanedanların rekabeti aynı neticeyi vermiştir. Nitekim Basra-Kûfe nahiv medreseleri arasındaki rekabet de Arapça'nın gelişmesinde büyük rol oynamıştır.”⁴¹

Batalyevsî de meliklerin bu muhtemel davetleri ve Hristiyan krallıklarla ve diğer emirliklerle girilen savaşlardan kaçınmak amacıyla zaman zaman bu emirlikler arasında gezmiştir. Keza Batalyevsî;

“Tuleytula'da (Toledo) Kadir-Billah Yahyâ (1074-1085) ile irtibat kurdu. Buradan Sarakusta'ya (Zaragoza) geçerek Ahmed el-Müstâin-Billah et-Tüçibî (1085-1109) ile sonra da Sehle ve Mervân Hüsâmüddevle Abdülmelik b. Hüzeyl (1044-1103) ile görüştü ve emirden büyük itibar gördü.”⁴²

Endülüs'teki siyasî ve adlî mekanizmaların idaresi hemen her zaman mezheplerin etkisinden mutlak anlamda paylarını almıştır. Bu etki Doğu İslam dünyasında olduğu gibi Batı'daki Endülüs'te de farklı düzey ve formlarda karşımıza çıkmaktadır. Endülüs'te hâkim

³⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyâsî Tarih*, s. 167-169.

⁴⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyâsî Tarih*, s. 174.

⁴¹ Hüseyin Tural, *İbnu's-Sîd Al-Batalyavî ve Kitabu'l-Hulal fî şerhi Abyati'l-cumal*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1978, s. 15.

⁴² Özbalkıç, “Batalyevsî”, c.V, s. 138.

olan mezhebin Mâlikîlik olması ve Mâlikîliğin ana karakterinin zamanla siyasetin de etkisiyle dönüşüme uğrayarak taassubiyet merkezli, farklı düşünce ve ilimlere sıcak bakmayan bir anlayışa dönüşmüştür. Bu sebeple aklî ilimler başta olmak üzere hadis, kelâm, tasavvuf vb. ilimlerin gelişimi sekteye uğramış, bu bölgede yetişen filozoflar ve diğer ilim adamları ciddi baskı ve yıldırma politikalarına muhatap olmuşlardır. Toplumun önde gelen güçlü Mâlikî fukahasının siyaset ve toplum üzerindeki otoritesi neredeyse ilk dönem Vâliler Dönemi hariç tüm Endülüs tarihi boyunca devam etmiştir. Endülüs'ün ilk kurulduğu yıllarda ülkedeki ilk mezhep Evzâlik olsa da daha sonra Mekke ve Medine'ye dinî ve ilmî sebeplerle yolculuk yapan öğrenciler vasıtasıyla Medine'de yaşayan İmam Mâlik ve onun öğrencilerinden İmam Mâlik'in öğretileri öğrenilmiş, daha sonra da Endülüs'te yayılmaya başlamıştır. Bu yayılmanın kolaylaşmasında İmam Mâlik'in Abbâsîler'e karşı Emevî hükümdarı I. Hişam'ı övücü sözlerle taltif eden, I. Hişam'ın da benzer bir şekilde mukabelede bulunduğu bir ilişkinin etkisi vardır.⁴³ Mâlikîlik I. Hişam döneminde resmî mezhep ilan edilmiştir.

Endülüs'teki Mâlikîliğin genel karakteri ilk dönem hariç sonraki dönemlerin tamamında İmam Mâlik ve öğrencilerinin görüşlerini ezberleyip tekrar etmekten öteye geçmeyen, öteye geçilmesine de şiddetle karşı çıkan taklitçi ve katı bir tavır ve bunun neticesinde farklı ve yeni tüm görüşlere karşı tepkili bir tutum etrafında gelişmiştir. Tevil ve aklî çıkarımlara karşı çıkmış, *Muvatta'* ve şerhleri dışında hadis, tefsir, kelâm, felsefe vb. ilimlerle ilgilenmek neredeyse mekruh görülmüş, eleştirilmiş, kimi zaman da sahip oldukları otoriteyle yasaklatılmıştır. Hükümdarların bu konudaki tavrı ise kimisi fukaha ve yeni ilimler üzerine görüş serdeden diğer âlimler arasında denge politikası izlerken, kimisi de fakihlerle aynı tavrı sergilemiştir. Kimisi de diğer ilimleri desteklediği hâlde, fakihler tarafından yönlendirilen halkın tepkisini almamak için ve fukaha otoritesinin de baskısıyla bu ilimlerin ve eserlerin ülkeye girmesine izin vermemiştir.⁴⁴ Hadis, tefsir, tasavvuf ve kelâm ilmi de bu durumdan nasibini almış, Doğu İslam dünyasına nispeten bu ilimler çok daha sonra Endülüs'te yaygınlaşabilmiştir.⁴⁵

Mâlikîlik mezhebinin etkisi ve katı tavrı Murâbıtlar döneminde de devam etmiş, hatta daha da artmıştır. Bunun sebebi kurucusunun bir Mâlikî fakîhi olması ve bu hareketin yine Mâlikîlik fûrû literâtürünü esas alıp, diğer ilimlere ve anlayışlara katı tavırlar göstermesidir. Bu hareket ülke idaresinde sadece kadılık ve ulema seviyesinde kalmamış, idarenin tamamını içine alan mutlak bir Mâlikîlik düzeni kurmuştur. Yine söz konusu hareket Eş'ariliğe karşı

⁴³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 177-178.

⁴⁴ Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Düşüncenin Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri", *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2022, s. 76.

⁴⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 181-182.

şiddetli muhalefeti ile tanınmış bir harekettir. Keza mezkûr hareketin mensupları Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* isimli eserini yasaklatmış, Endülüs ve Mağrip'teki nüshalarını yaktırmışlardır.⁴⁶

Hristiyan krallıkların işgaline karşı, Kuzey Afrika'daki hâkim Müslüman güç olan Murâbıtlar'dan yardım istenmiş, Endülüs'e göre gelişmişlik, refah ve kültür düzeyi daha düşük olan bu topluluk Yusuf b. Taşfin hükümdarlığında yaklaşık altmış yıl Endülüs'e hükmetmiştir. Bu iki topluluğun ilişki durumuna dair *Duvelü't-Tavâif*'ten biri olan Abbâdîler'in son emiri el-Mu'temid'in (ö. 1091) “deve çobanı olmayı domuz çobanı olmaya tercih etmek” ifadesi durumu açık bir şekilde anlatmaktadır.⁴⁷ Başlarda ülke genelinde sağlanan istikrar ve Hristiyan krallıklara karşı kazanılan zaferler zamanla yerini askerî başarısızlıklara ve Mağrib'te ortaya çıkan yeni muhalefete gösterilen zafiyete ve daha sonra da teslimiyete bırakmıştır. Böylece Mağrib'te Murâbıtlar'a tepki olarak çıkan Muvahhidler, Endülüs'ün hâkimiyetini Murabıtlâr'dan alarak bölgede kendi dönemlerini başlatmışlardır.⁴⁸

3. Endülüs'te Sosyo-Kültürel ve İlmî Ortam

Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce Endülüs'teki sosyal yapının Hispano-Romen ve Vizigot toplulukları üzerinden şekillendiğini görüyoruz. Genel olarak bu iki grubun oluşturduğu İber yarımadasında sosyal statü hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Buna göre toplumda hiyerarşik olarak en üst katmanda bulunan grup Vizigotlar ve zengin seçkin aileler iken, din adamları ikinci sırayı, Vizigot ve Roma asıllı halk tebaası üçüncü, köleler de dördüncü sırayı almaktadır. Bu dönemde bölgede hâkim olan dinler Hristiyanlık ve Yahudiliktir. Müslümanların fethiyle bölgedeki yerel halk ve gelen Arap ve Berberî toplulukların kaynaşması neticesinde yeni gruplar ortaya çıkmıştır. Buna göre yeni Endülüs toplumu Arap ve Berberîlerden, Avrupalı saray kölelerinin oluşturduğu Saklebîlerden, Sudanlı diye de geçen ve daha çok muhafız ve askerî tebaa olarak görev yapan siyahîlerden oluşmuştur. Buna zamanla sayıları artan sonradan Müslüman olan yerel halk topluluğu (müvelled) ve Müslüman olmamasına rağmen dil ve kültür bakımından etkilenip Araplaşmış yerel halk grubu (musta'rib/Mozarebs) da eklenmiştir. Zaman zaman bu topluluklar kendi aralarında çatışsa da genel anlamda Endülüs tarihinde özellikle II. Abdurrahman (ö. 852) ve III. Abdurrahman'ın hüküm sürdüğü dönemlerde tam kaynaşma sağlanmıştır. Toplumun tüm

⁴⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 182.

⁴⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, s. 194.

⁴⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, s. 202-203.

kesimleri Endülüslülük üst kimliği altında buluşmuş, bu durum ise ülkenin refah, eğitim, ekonomi, sanat ve kültürel gelişimini olumlu etkilemiştir.⁴⁹

Doğu İslam dünyasındaki çağ atlatan ilmî gelişmelerin etkisiyle, Endülüs'teki bu istikrar ve çok kültürlü sosyal yapı, eğitim, kültür, ekonomi, sanat ve ilim ile ilgili sahalarda sadece Endülüs'ü değil, o dönem Avrupa'nın da tamamını kalkındıracak bir tesire sahip olacaktır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mâlikîlik mezhebinin siyaset ve yönetimde etkin olması ve bu açıdan farklı düşüncelere karşı katı bir tavır sergilemesi çoğu zaman mezkûr durumu sekteye uğratmışsa da gelişime tamamen engel olamamıştır. İlmî gelişmeleri yavaşlatan en temel etken mezhepsel tavır ise de bunun yanında özellikle ilk dönem Endülüs'teki ilmî potansiyelin kendiliğinden olan zayıflığı ve Abbasîler ile olan çatışma hâli, Doğu ile Batı arasındaki ilmî, kültürel ve sosyal etkileşimi doğrudan etkileyen unsurlar arasındadır.⁵⁰ Bununla birlikte Endülüs'te başta mezhepsel ve siyasî etkiler olmasaydı, felsefe ve ilmî çalışmalar açısından ulaşılabilecek seviyeler de bugün için merak edilen konular arasındadır.

Doğu İslam dünyası ilmî bakımdan 11-12. yüzyıllar arasında en parlak dönemini yaşamıştır. İslam fetihleriyle genişleyen topraklarda Hind, Fârisî ve Helen uygarlıkları gibi gelişmiş uygarlıkların miraslarıyla karşılaşmış, bunlar özellikle Abbâsîler döneminde büyük bir ilgiyle karşılanarak, tercüme faaliyetleriyle Arapçaya kazandırılmıştır. Endülüs de bu kazanımlardan etkilenmiş, Endülüslülerin ilmî, dinî ve ticarî sebeplerle Doğu'ya yaptıkları yolculuklar vasıtasıyla Arapça ilmî eserler ve ilimler Endülüs'e taşınmıştır.⁵¹ Bu açıdan en parlak dönem II. Hakem dönemidir (961-976). II. Hakem ilimle meşgul olma ve âlimleri himaye etme konusunda hassas davranmış, Doğu İslam dünyasının ilim başkentleri olan Bağdat, Şam ve Mısır'dan eski ve yeni ilimlere dair yazılmış ve tercüme edilmiş eserleri satın alarak toplatıp Endülüs'e taşımıştır. Felsefeye dair pek çok kitabın da bu dönemde Endülüs'e girdiği söylenmektedir. Yine II. Hakem Endülüs'ün en zengin kütüphanesi olan saray kütüphanesini kurmuş, getirttiği kitaplarla burayı zenginleştirmeye çalışmıştır.⁵²

II. Hakem ile birlikte III. Abdurrahman da ilmî, felsefî ve kültürel çalışmalara destek verse de fukahanın baskısı, siyasî ve istikrara yönelik endişeler nedeniyle çoğu zaman bu faaliyetleri kontrol altında tutmuşlardır.⁵³ III. Abdurrahman'ın felsefeye karşı nispeten olumlu tavrına rağmen, İbn Meserre'nin kitaplarının yakılmasını engelleyememesi bu durumu

⁴⁹ Nizamettin Parlak, "Endülüs İslam Düşüncesinin Tarihsel Arka Planı", *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2022, s. 58-60.

⁵⁰ Bozkurt, "Endülüs'te Düşüncenin Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri", s. 75.

⁵¹ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, s. 47.

⁵² Bozkurt, "Endülüs'te Düşüncenin Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri", s. 75.

⁵³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 212.

açıklayan en önemli işaretlerden birisidir.⁵⁴ Bu sebeplerden dolayı Doğu İslam dünyasında aklı ve felsefî ilimler 12.yy'da en zirve seviyesine ulaşmışken, Endülüs'te bu dönemde gelişmeler yeni yeni başlamıştır.

Endülüs Emevî Devleti boyunca felsefeye gösterilen olumsuz tepki *Duvelü't-Tavâif* döneminde azalmıştır. Bunun nedeni ise melikler arasındaki rekabetin ilmî ve kültürel alana da taşınmış olmasıdır. Âlimleri saraylarına davet ederek, kendileri için bir güç menşei sağlamaya çalışan melikler böylece felsefenin Endülüs'te gelişmesine de katkıda bulunmuşlardır. Murâbıtlar döneminde ise Murâbıtlar'ın sıkı bir Mâlikî ekolü takipçisi olmaları nedeniyle Endülüslü Mâlikî zihniyetinin bir devamı olarak felsefî ilimler konusunda baskıcı davranmışlardır. Bununla birlikte diğer ilmî kalemlere, kendilerinden önce sergilenen tavrın devamı olarak sahip çıkmışlar, âlimlere de saygıda kusur etmemişlerdir. Yusuf b. Taşfin'in Gazzâlî'ye olan ilgisi ve saygısı bu cümledendir. Özellikle Endülüs'ün idaresini tavâif döneminde ele alma isteklerini öncelikle Gazzâlî'nin fetvasına başvurarak gerçekleştirmiştir.⁵⁵ Batalyevsî ve İbn Bâcce gibi önemli filozofların yetiştiği dönemlerden birinin Murâbıtlar dönemi olması da ilgi çekicidir.

⁵⁴ Bozkurt, "Endülüs'te Düşüncenin Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri", s. 79.

⁵⁵ Bozkurt, "Endülüs'te Düşüncenin Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri", s. 79-80.

BİRİNCİ BÖLÜM

BATALYEVŚİ VE TEMEL FELSEFİ GÖRÜŐLERİ

1.1. İbnü's-Sîd el-Batalyevśi'nin Hayatı

1.1.1. Hayatı

Batalyevśi'nin hayatına dair bilgiler henüz güncel verilerle kısıtlı gözükmemektedir. Genel olarak kendi döneminde ve sonraki dönemlerde kendi çevresinde dil bilginliğı ve edebiyatçı yönüyle tanınmakta iken, felsefi eserlerinin Yahudi düşünürler tarafından İbraniceye çevrilmesiyle Batı Orta Çağ'ında Yahudi ve kısmen Hristiyan teolog ve düşünürler nezdinde esas ününe kavuşmuştur. Daha sonra yeniden unutulmaya yüz tutmuşken Kaufmann'ın *Kitâbü'l-Hadâ'ik* adlı eserini ele almasıyla tekrar konuşulur olmuştur.⁵⁶ Düşünür ülkemizde ise çok tanınmamaktadır. Dile dair eserleriyle ilgili birkaç çalışma yapılmış olsa da Batalyevśi felsefi açıdan çok az ele alınmıştır.⁵⁷ Batalyevśi'nin çok tanınmaması ve temel tabakât eserlerinde yer almamasını Palacios, dönemin felsefeyi dışlayan ve kabul etmeyen tavrına bağlamaktadır.⁵⁸

Tam ismi 'Abdullah b. Muhammed b. Es-Sîd⁵⁹ El-Batalyevśi'dir. Künyesi Ebu Muhammed, nisbesi ise Batalyevśi'dir. Düşünür h. 444/m. 1052 yılında Batalyevś'te dünyaya gelmiştir.⁶⁰ Tabakât kitaplarının genelinde Batalyevśi ile ilgili benzer açıklamalar bulunmaktadır:

“Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd el-Nahvî Batalyevś halkındandır. Lakabı Ebû Muhammed'dir. Valensiya sakinidir. Kardeşi Ali b. Muhammed, Ebu Bekir Asım b. Eyüp el-Edîb, Ebu Saîd el-Varrâk, Ebu Ali el-Gassânî'den ders aldı. Edebiyat ve diller konusunda bilgiliydi. Bu konulardaki bilgisi hayli derindi. İnsanlar ondan ders almaya gelir, okumalar yapar ve alıntılar yaparlardı. İyi eğitilmiş, güvenilir ve disiplinli biriydi. Aralarında şu kitapların bulunduğu bir dizi kitap telif etmiştir: *Kitabu'l-Edeb*'in şerhi hakkında yazdığı *Kitabu'l-İktidâb*, ümmetteki ihtilafların sebeplerine dair yazdığı *Kitabu't-Tenbîh*, *Muvatta'* şerhine yazdığı bir kitap bunlar arasındadır.”⁶¹

⁵⁶ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi 1 Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, s. 407.

⁵⁷ Erdoğan, “İbn Sîd Batalyevśi”, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 148.

⁵⁸ Palacios, “İbn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)”, s. 129.

⁵⁹ es-sîd (السيد), kurt anlamına gelmektedir. Daha fazla bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. III, s. 96-97.

⁶⁰ Batalyevś bugün Portekiz'e yakın İspanya sınırları içinde bulunan bir şehirdir. Daha fazla bilgi için bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Daru Sâdır, Beyrut 1995, c. I, s. 447.

⁶¹ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 282. Daha fazla bilgi için bk. el-Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz*, c. III, s. 102; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. III, s. 96; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. I, s. 325.

Batalyevsî'nin aslının Şilbe (bugünkü adıyla Silves)'ye dayandığı söylenir. Şilbe, Bâcce şehrinin güneyinde yer alır. Halkı Yemen Araplarındandır ve fasih Arapça konuşurlar. El-Makkari'nin *Ezhârü'r-riyâz*'ında İbn Hakan'ın (ö. 1135) *Kalâ'idü'l-ikyân*'ından nakille şöyle geçmektedir: "Şilbe onunla şereflendi. Babası buradan hareket etti ve burada kalkındı. Kararları buradaydı ve üzüntüleri ve kibirleri de buradandı. Batalyevs'e yöneldi ve burada çoluk çocuğa karıştı."⁶²

Salah Mehdi el-Fartusî, el-Makkari'nin, İbn Hakan'ın eserinden alıntı yaparken dikkatsiz davrandığını, Batalyevsî'nin Şilbe'li olduğuna dair bir bilginin ne İbn Hakan'ın eserinde ne de başka yerde yer almadığını söylemiştir.⁶³ Biz de İbn Hakan'ın eserini incelediğimizde Batalyevsî'nin Şilbeli olduğuna dair bir ifade görmediğimizi belirtmek isteriz.

Kaynaklarda açık bir bilgi olmasa da Batalyevsî'nin çocukluk yılları ve ilk eğitim hayatının doğduğu şehir olan Batalyevs'te geçtiği tahmin edilmektedir. O dönemler Batalyevs dâhil tüm Endülüs, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkıldığı ve siyasî birliğin olmadığı, iç çalkantıların zirveye çıktığı bir dönem içindedir. Hemen her şehir kendi bağımsızlığını ilan etmiş ve her idareci kendi hükümdarlığını kurmuştur. Batalyevs şehri de bu şehirlerden biridir ve idaresi o dönem Muhammed b. Muzaffer önderliğinde Eftâsî Emirliği'ndedir.⁶⁴ İbn Hakan *Kalâ'idü'l-ikyân*'ında, Batalyevsî'nin, Benî Rezîn beyliği Ebû Mervân Hüsamü'd-Devle Abdulmelik b. Huzeyl (ö. 1103) hükümdarlığında⁶⁵ oldukça hatırı sayılır bir makama (saray kâtipliği) getirildiğini söylemiştir.⁶⁶ Kaynaklara göre Batalyevsî, gittiği şehirlerde melik ve hükümdarlarla ilişkiler kurmuş, şehrin önde gelen siyasetçi, udebâ ve ulemâsıyla sohbet meclislerinde bulunmuştur. Ancak idarecilerle yakın ilişki kurmanın faydasız olduğunu gördükten sonra devlet erkânından uzak durmaya karar vermiştir.⁶⁷ Gittiği şehirlerde yaşanan siyasî karışıklıklar nedeniyle göç ettiği yine kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır. Buna göre Batalyevs'ten Albarracin'e, oradan el-Me'mûn döneminde Tuleytula'ya (Toledo), oradan Sarakusta'ya (Zaragoza) ve en sonunda vefat ettiği Belensiye'ye (Valensiya) geçmiştir.⁶⁸ Buna göre Batalyevsî doğduğu şehirde temel eğitimini almış, savaş ve siyasî karışıklıklar nedeniyle kültürel ve bilimsel çalışmaların yine aktif olduğu diğer Endülüs

⁶² el-Makkari, *Ezhârü'r-riyâz*, c. III, s. 105.

⁶³ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, s. 21.

⁶⁴ Palacios, "Ibn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", s. 130.

⁶⁵ İsmail Erdoğan, "İbn Sîd Batalyevsî", s. 148.

⁶⁶ İbn Hakan, *Qalâ'idü'l-ikyân*, s. 192. Daha fazla bilgi için bk. Palacios, "Ibn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", s. 131.

⁶⁷ İsmail Erdoğan, "İbn Sîd Batalyevsî", s. 149.

⁶⁸ Palacios, "Ibn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d. 521/1127) (Text and Studies)", s. 131.

şehirlerine göçmüş ve meliklerine sığınmıştır. Buna dair temel bilgileri İbn Hakan'ın mezkûr eserinde Bataleyevsî'nin kimi vezir ve emirlere ithaf ettiği şiir ve kasidelerinden anlıyoruz. Buna göre Tuleytula hükümdarı el-Me'mûn'un içinde bulunduğu bir meclisi tasvir ederken yazdığı kasidesi şöyledir:

“Ey manzara, senin güzelliğine baktığım zaman bana ebedî cennetin güzelliğini hatırlatıyorsun.

Sen mis kokulu toprak, amber kokulu hava, (bahçedeki çiçeklerden yayılan) koku bulutu ve gül suyu yağmurusun.

Arslan ağızlı çeşmelerinden akan sular, üzerine inciler dizilmiş mavi yüzük taşı gibi parlamaktadır.”⁶⁹

Bataleyevsî hayatının son dönemini Belensiye’de eğitim vererek ve eserlerinin büyük çoğunluğunu telif ederek geçirmiş, 1127 yılında burada vefat etmiştir.

1.1.2. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

İlk eğitimini ağabeyi Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. El-Sîd el-Bataleyevsî'den (ö. 1095) almıştır. On ikinci yüzyıl Endülüs’ünde öğrenimin ilk merhalesi evlerde ilimle ilgilenen aile büyüklerinin çocuklara eğitim vermesi şeklinde gerçekleşir. Eğitim devlet idaresinden çok halkın uhdesindedir. Bu noktada vakıflar büyük önemi haizdir. Vakıfların ya da varlıklı kişilerin inşa ettiği medrese ve mekteplerde yine müfredatını eğitim kurumunun kendisinin belirlediği bir sistem mevcuttur. Eğitimin ilk merhalesi ev, mektep, medrese ve ribatlarda gerçekleştikten sonra, günümüz lisesine tekabül eden ikinci merhalede öğrenciler aynı bölgedeki hocaların ders halkalarına dâhil olup Kur’ân, hadis, fıkıh gibi dinî ilimler; Arapça, nahiv, edebiyat, tarih, coğrafya ve felsefe gibi sosyal bilimler; tıp, astronomi gibi diğer bilim dallarında derinleşmeye başlardı. Ve nihayetinde bugünkü yükseköğrenime karşılık gelen ilim yolculukları ile de öğrenci istediği alanda yetkinleşmiş ve üne kavuşmuş hoca ve şeyhlerin yanına seyahat edip ilgili alanda ihtisas yaparlardı. İlim yolculuklarının Doğu İslam dünyasındaki birikimin Endülüs’e taşınmasında, Endülüs’teki birikimin de Avrupa’ya taşınmasında rolü büyüktür.⁷⁰

Bataleyevsî de çağına ve toplum teamüllerine uygun olarak öncelikle ağabeyinin tedrisinden geçerek, onun söz sahibi olduğu dil bilimleri ve edebiyat alanlarında ondan eğitim almıştır. Kaynaklarda ağabeyi Ali el-Bataleyevsî'nin el-Haytâl olarak da bilindiği geçmektedir. Yine Suyûtî'nin *Buğyetü'l-vu'ât*'inde onun dil ve edebiyat ilimlerine hâkim olduğu, Ebu Bekr b. el-Ğurab'tan eğitim aldığı, kardeşi Abdullah'ın da ondan eğitim aldığı ve pek çok edebiyat

⁶⁹ İbn Hakan, *Kalâ'idü'l-ikyân*, s. 191; Tural, *İbnu's-Sîd Al-Bataleyevsî ve Kitabu'l-Hulal fî şerhi Abyati'l-cumal*, s. 34.

⁷⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 151-152.

kitabını da kendisinden temin ettiği ifade edilmektedir. Abi Ali el-Batalyevsî, Rabah kalesinde tutukluken 1095 senesinde vefat etmiştir.⁷¹

Batalyevsî ağabeyinin tedrisinden geçtikten sonra, yine Batalyevs'teki ileri gelen ilim adamları olan Ebu Bekr 'Âsım b. Eyüb (ö. 1100),⁷² ve Ebu Said el-Varrâk ve Ali b. Ahmed b. Hamdûn (ö. 1073)'dan ders almıştır.⁷³ Daha sonra yine o dönemin ilim merkezlerinden biri olan Kurtuba'ya giderek Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî'den (ö. 1104) de ilim tahsil ettiği kayıtlarda geçmektedir.⁷⁴

Batalyevsî'nin ders aldığı diğer bazı hocalar ise şunlardır:

1. Ebu Bekr 'Âsım b. Eyüb: Batalyevs'in önde gelen âlimlerindendir. Batalyevsî kendisinden pek çok edebiyat ve dil kitabı okumuştur. *Şerhu'l-Mu'allakât*, *Şerhu Divani's-Şu'arâi's-Sitte* telif ettiği eserlerdendir. 1100 yılında vefat etmiştir.⁷⁵

2. Ali b. Ahmed b. Hamdûn el-Makkarî: İbn Lâtiniyye diye bilinir. Künyesi Ebu'l-Hasan'dır. Batalyevsî kendisinden kıraat okumuştur. 1073 yılında vefat etmiştir.⁷⁶

3. Abduddâim b. Merzûk el-Kayravânî: Ebu'l-'Âlâ el-Me'arri'nin Endülüs'teki şiir râvilerindendir. Kaynaklarda onun Endülüs'e ne zaman geldiğine dair bilgi olmasa da Batalyevsî *el-İntisâr* isimli eserinde kardeşi el-Hasan'ın *Saktu'z-Zend* isimli eserine çalışırken el-Me'arri'nin şiirini ondan aldığını söylemiştir.⁷⁷ 1079 yılında vefat etmiştir.⁷⁸

4. Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî: Gassânî, el-Ceyyânî diye şöhret bulmuştur. Kurtuba'da hadis ilminde önde gelen âlimlerdendi ve dil, şiir, garib ve i'râb konularında geniş bilgiye sahipti. Kurtuba'nın önde gelen isimleri, kadıları, idarecileri ondan ders almıştır. Hadis ilminde *Takyîdü'l-mühmel ve Temyîzü'l-müşkil* isimli meşhur bir eseri vardır. Batalyevsî Kurtuba'ya geldiği dönemde kendisinden hadis ve edebiyat dersleri almıştır. 1104 yılında vefat etmiştir.⁷⁹

İsmi geçen âlimlerden ders alan Batalyevsî, Kurtuba'da yaşadığı dönemde eğitim de vermeye başlamıştır. Burada dil, edebiyat ve dinî ilimlerde dersler vererek başladığı hocalık hayatına kısa bir süre sonra Belensiye'ye yerleşerek orada devam etmiştir.⁸⁰

⁷¹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. II, s. 189.

⁷² İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 427.

⁷³ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 397.

⁷⁴ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 282.

⁷⁵ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî Kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, s. 26.

⁷⁶ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 397.

⁷⁷ İbn Hayr, *Fehrese*, s. 504.

⁷⁸ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî Kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, s. 27.

⁷⁹ el-Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz*, c. III, s. 149-150.

⁸⁰ İsmail Erdoğan, "İbn Sîd Batalyevsî", s. 149.

Batalyevsî'nin ihtisas yaptığı ve uzmanlaşıp eserler telif ettiği alanlar pek çoktur. Uzunca bir süre hem Endülüs'te hem de diğer İslam topraklarında dil ve edebiyat bilgini olarak tanınmış, bu alanlarda yazdığı pek çok önemli eseri mezkûr sahanın yetişmiş kimseleri tarafından rağbetle karşılanmıştır. İbn Beşküvâl, *es-Sıla* isimli eserinde onun edebiyat ve dil ilimlerindeki bilgisinin derinliğine dikkat çekmiş, iki ilmi de anlama ve inceliklerine nüfuz etme konusunda önde gelen bir âlim olduğuna işaret etmiştir. İnsanlar bu ilimleri öğrenmek için onun yanında toplanır, ondan bu ilimleri okur ve alıntı yaparlardı. İyi bir eğitim verir, güzel ve fasih anlatırdı.⁸¹ Keza ed-Dabbî de *Buğyetü'l-mültemis* isimli eserinde Batalyevsî'nin edebiyat ve dil alanında diğerlerinin önüne geçtiğini ve bir otorite haline geldiğini anlatmaktadır. Batalyevsî'nin eserlerinin onun ilminin derinliğine, nüfuzuna ve şöhretinin büyüklüğüne şahitlik ettiğini söylemiştir.⁸²

Batalyevsî sadece dil ve edebiyatta değil, fıkıh, nahiv, hadis, felsefe ve şiir gibi alanlarda da derinleşmiş ve eserler vermiştir. Onun nahiv alanındaki yetkinliğini el-Makkarî'nin *Nefhu't-tîb* isimli eserinde geçen bir kıssa göstermektedir:

“Biri Endülüs'lü, diğeri Afrikalı iki arkadaş, hangisinin memleketinin daha üstün olduğuna dair mektupla münazaraya girerler. Endülüslü, arkadaşına yazdığı mektupta şöyle der: ‘Âlimlerinize üstünlük iddia etmeye kalkışacak olursan, söyle bakalım, sizde fıkıh ilminde Abdülmelik b. Habib’in.....nahiv ilminde de Ebu Muhammed İbnü's-Sîd'in ve eserlerinin benzeri var mıdır?’”⁸³

Batalyevsî'nin kendi döneminde öne çıkan pek çok ilimde ihtisas yapıp eserler vermesi onun ilmî kapasitesini ve çok yönlü kişiliğini göstermesi bakımından önemlidir. O, dil ve edebiyat alanında döneminin seçkinleri arasına girmiş ve bu alanda pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Sadece mezkûr alanlarla sınırlı kalmamış, devrinde hoş muameleye tâbi tutulmayan, dışlanan, zemmedilen felsefe ilmiyle de ilgilenmiş, bu iki alanı mezcetmiş ve Endülüs coğrafyasında felsefeyi ilk ikame eden önemli filozoflar arasında sayılır olmuştur. Felsefe ve filozoflara olan olumsuz tavrın, onun felsefî yönünün bilinmesinin önüne geçtiğini söyleyebiliriz. Kendi topraklarında felsefî açıdan rağbet görmeyen Batalyevsî'ye gereken ilgi döneminin Yahudi ve Hristiyan teolog ve düşünürleri tarafından gösterilmiş, ünlü düşünür ve mütercim Tibbon'un Batalyevsî'nin önemli felsefî eseri olan *Kitâbü'l-Hadâ'ik*'ini İbraniceye çevirmesiyle kendisini göstermiştir. Henry Corbin onun hakkında şunları söylemektedir:

“İbn Bâcce'nin çağdaşı olan bu feylesof, terceme-i hâl (yaşam öyküsü) yazarlarının yanılğıları dolayısı ile uzun bir süre yalnız sarf, nahiv ve lisan bilgini sayıldıktan sonra, Asin Palacios tarafından

⁸¹ İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, s. 282.

⁸² ed-Dabbî, *Buğyetü'l-multemis*, s. 337.

⁸³ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, c. III, s. 192. Daha fazla bilgi için bk. Tural, *İbnu's-Sîd Al-Batalyavsî ve Kitabu'l-Hulal fi şerhi Abyati'l-cumal*, s. 26.

keşfedilmiştir... Asin Palacios'un zikrettiği onbir eserden yalnızca sonuncusu üzerinde duracağız. Bu eser *Daireler Kitabı*'dır ⁸⁴ (le livre des cercles). Yazarının feylesoflar arasında yer almasına değecek bir eserdir. Bu kitap uzun süre yalnızca Musevi feylesoflarca bilindi. Çünkü ünlü Moise İbni Tibbon (1240-1283) bu kitabı İbranice'ye aktarmış bulunuyordu. Bu da İbnü's-Seyyid'in ⁸⁵ eserine verilen değerin tanığıdır. Bu kitap Müslüman İspanya'da çeşitli alanlardaki bilgi seviyesini ve felsefi sorunları hayranlık verici bir biçimde yansıtmaktadır. Kitabın yazılışı sırasında da İbn Bâcce eserlerini yazmakta idi; İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün henüz kendi eserlerini meydana koyuşlarından oldukça önce idi. ⁸⁶

Düşünür Batalyevsî'nin felsefeyle ilgili çalışmalarına dair İbn Hakan da şunları söylemektedir: “Eski ve yeni ilimler (felsefe) üzerinde çalışmaları vardır ve onların sağlam yöntemleri hakkında söz sahibidir.” ⁸⁷

Batalyevsî'nin ilim tahsilinin neticesinde ve beraberinde, Batalyevsî tarafından pek çok öğrenci yetiştirilmiştir. Bunların pek çoğu ilmî, idarî, hukukî ve edebî alanlarda hatırı sayılır yerlere gelmişlerdir. Felsefe ve kelam alanında yetiştirdiği öğrenciler arasında Ahmed b. Muhammed el-Ensârî (ö. 1185), Abdülmelik b. Muhammed el-Kaysî (ö. 1156) ve ‘Âsım b. Halef et-Tûcibî (ö. 1152) gibi isimler yer alırken, terâcim ve tabakât nev'inden verimli ve meşhur eser veren öğrencileri arasında da İbn Beşküvâl (ö. 1183), İbn Hakan, İbn Bessâm (ö. 1147) ve İbn Atıyye (ö. 1147) gibi isimler yer almaktadır. Yine Kâdı İyâz (ö. 1149), Ömer b. Ebu'l-Hasan, Muhammed b. Ahmed et-Tûcibî (ö. 1091), Muhammed b. Saade'yi de devlet erkânı arasındaki öğrencileri arasında sayabiliriz. Tasavvuf ehli olarak yetişen öğrencileri arasında Muhammed b. Saade, Abdullah b. Ahmed el-Abdarî (ö. 1170), Süleyman b. Avâne ve Ahmed b. Meâd el-Zâhid bulunmaktadır. ⁸⁸

Batalyevsî'nin tedrisinden geçen bazı öğrencileri şunlardır:

1. İbn Hakan'ın tam ismi Ebu Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillah b. Hakan b. Abdillah el-Kaysî el-İşbilî: Endülüslü edip ve biyografi yazarıdır. Bazı eserlerde “zü'l-vizârateyn” sıfatıyla vasfedilmesi nedeniyle vezirlik yaptığı söylenebilir. Mal ve mülk edinme hırsı ve alkol bağımlılığı nedeniyle birçok âlim kendisinden uzaklaşmıştır. Bununla beraber Batalyevsî dâhil pek çok önemli âlimden edebiyat, dil, nahiv, şiir ve sarf dersleri almıştır. Yusuf b. Taşfin'e ithaf ettiği *Kalâ'idü'l-ikyân* isimli eseri, en meşhur biyografik eseridir. Batalyevsî'yi konu aldığı müstakil bir kitap yazmıştır. Bu eserin tamamı el-Makkarî'nin *Ezhârü'r-riyâz*'ında yer almaktadır. Bir nüshası da Madrid'deki Escorial Library'de 488 numara ile kayıtlıdır. Yine Mehmet Özdemir'in işaret ettiği üzere Batalyevsî'nin kötülendiği

⁸⁴ Müellif *Kitâbü'l-Hadâ'ik*'ten bahsetmektedir.

⁸⁵ Kimi eserlerde İbnü's-Sîd için İbnü's-Seyyid denilmektedir. Sebebi ise Arapça yazılışlarının aynı olmasıdır. Ancak harekeleme ve okumanın doğrusu İbnü's-Sîd'tir.

⁸⁶ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi 1 Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, s. 406-407.

⁸⁷ İbn Hakan, *Kalâ'idü'l-ikyân*, s. 193.

⁸⁸ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî Kitâbâtı İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, s. 28.

ve İbn Ebü'l-Hisâl'e atfedilen bir de makâme mevcuttur. Vezir Ebu Ca'fer Ahmed b. Ahmed buna *Risâletü'l-intisâr fi'r-red 'alâ sahibi'l-Makâme* adıyla bir reddiye yazmıştır.⁸⁹

2. Ebu'l-Hüseyn Abdülmelik b. Muhammed b. Hişam b. S'ad el-Kaysî: Batalyevsî'nin en meşhur talebelerindendir. İbni't-Tullâbi'l-Hatîb olarak da bilinir. Muhaddis ve fakîhtir. Ebu Ali es-Sadeî'den ders almıştır. 1156 yılında vefat etmiştir.⁹⁰

3. İbrahim b. Abdurrahman b. Halef el-Kaysî: İbn Vahşî'ye ait *Şerhu's-Şihâb*'ı ve İbn Abdirabbih'e ait *el-'Akd*'ı ihtisar etmiştir. El-Sadeî, Ğalib b. Atıyye, Ebu'l-Hasan b. el-Meyâkişî ve İbn Seb'in'den ders almıştır. Fakîh, edîb, tarihçi ve garîb ilmiyle meşguldü. 1175-1184 yılları arasındaki bir zamanda vefat etmiştir.⁹¹

4. Ömer b. Muhammed b. Vâcib b. Ömer b. Vâcib b. Ömer b. Vâcib el-Kaysî el-Belensî: 1161 yılında Belensiye'de vefat etmiştir.⁹²

1.1.3. Eserleri

Batalyevsî'nin yaklaşık otuz eseri vardır. Bunlardan on beş tanesi günümüze kadar ulaşmış, diğerleri ise keşfedilmeyi beklemektedir. Bu on beş eserin on iki tanesi basılmış, diğer üçü ise kütüphanelerde neşredilmeyi beklemektedir. Batalyevsî'nin eserlerinin çoğu öncelikle dil, nahiv, edebiyat, daha sonra felsefe, hadis, fıkıh, akâid ve kelâm ile ilgilidir. Batalyevsî'ye ait eserler şunlardır:

1. **Kitâbü'l-Hadâ'ik** olarak bilinen **el-Hadâ'ik fî'l-metâlibi'l-âliyyeti'l-felsefiyyeti'l-'avîsa**⁹³: Kimi kaynaklarda *Kitâbu'd-Devâ'ir* şeklinde de geçmektedir. Bu eser müellifinin filozof olarak addedilmesini sağlayabilecek nitelikte bir eserdir.⁹⁴ Çünkü müellif bir dil bilgini olarak tanıtılmakta, döneminin terâcim ve tabakât kitaplarında felsefî yönüne ve eserlerine dair bilgi neredeyse bulunmamaktadır. Bunun sebebinin dönemin felsefeye olan olumsuz bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber bu kitap meşhur Yahudi tercüman Moses ibn Tibbon'un ilgisi ve çevirisiyle İbranice diline kazandırılmış, Müslümanlar nezdinde ilgi görmeyen bu kitap Yahudiler için önemli bir kaynak hâlini almıştır. Daha sonra Samuel ibn Motot'un 1370 yılında kitabı ünlü Yunan astronomi bilgini

⁸⁹ Mehmet Özdemir, "Feth b. Hâkan el-Kaysî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 453-455. Daha fazla bilgi için bk. İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelûsî: 'Asru't-Tavâif ve'l-Murâbitîn*, Beyrut 1985, c. II, s. 314-316.

⁹⁰ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 374.

⁹¹ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 35.

⁹² et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 300.

⁹³ *Kitâbü'l-Hadâ'ik* isimli eserin isminin aslında *Kitâbu'd-Devâ'ir* olduğu, hatta Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Mesâ'il* isimli eserinin bir bölümü olabileceği hakkında bk. Eliyahu, "From Kitâb al-hadâ'iq to Kitâb al-dawâir: Reconsidering Ibn al-Sîd al-Batalyawî's Philosophical Treatise", s. 165-198.

⁹⁴ Palacios, "Ibn As-Sîd Al-Batalyawî 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", s. 137.

Batlamyus'a atfederek yeniden neşretmesi, eserin uzun yıllar Batlamyus'a ait olduğu yanlışının kanıksanmasına sebep olmuştur. David Kaufmann, eseri, Tibbon'un çeviri metni üzerinden yeniden neşrederken bu hatayı görmüş ve 1880'de Budapeşte'de yayınlayarak yanlışının düzelmesini sağlamıştır. Brockelman'ın mezkûr eserden bahsetmesiyle eser Avrupa'da tanınmaya başlamış, Asin Palacios'un İspanyolca tercümesiyle yeniden neşredilmiştir.⁹⁵ İslam dünyası ise 1946'da Kahire'de İzzet Atar el-Hüseynî ve 1988 yılında Şam'da Muhammed Rıdvan ed-Dâye'nin tahkikiyle bu eserle tanışmıştır.⁹⁶

Kitâbü'l-Hadâ'ik, sıradan halkın felsefî öğretileri öğrenebileceği basit bir el kitabı hükmündedir. Dili basit, açık ve hemen herkesin anlayabileceği niteliktedir. Ancak İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'in henüz eser vermediği ve İbn Bâcce'nin (ö. 1139) de eserlerini henüz yazdığı bir dönemde bu nitelikte bir eser o dönemin ve Müslüman İspanya'daki felsefî bilgi durumunun seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Palacios bu nedenle Marsilya Hahamı Tibbon'un çeviri girişimini, kitabın önemini göstermesi açısından ön plana çıkarmıştır. Kitabı önemli kılan bir diğer özellik de din ile felsefî öğretilerin birbiriyle çatışmadığını, aksine bir uyum içinde olduğunu Endülüs'te ilk defa dile getirmiş olmasıdır.⁹⁷

Eserin içeriği felsefî ve kelâmî sorulara cevap şeklindedir. Yedi bölümden oluşmaktadır. Tanrı-âlem ilişkisini üzerinden kurguladığı vehmî daire, nefsin durumu, cüz'î ve küllî akıl ilişkisi, sayılar ve Tanrı-âlem ilişkisi, din ve felsefe ilişkisi ve Tanrı'nın sıfatları genel olarak ele alınan konular arasındadır.

2. el-İnsâf fi't-tenbîh 'ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'letî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim: İsminden de anlaşılacağı üzere eserde ümmet ve mezhepler arasındaki ihtilafların sebepleri incelenmiştir. Batalyevsi'ye göre ihtilafların temel sebebi kişiden kişiye değişebilen dilsel ve ıstilahî farklılıklardır. Kitapta bu farklılıkları sekiz grupta toplamıştır: Lafız ve mana ortaklığı, hakikat ve mecaz, ifrâd ve terkîb, husus ve umum, rivayet ve nakil, nassın olmadığı yerde yapılan içtihat, nâsih ve mensûh, ibâha ve tevsî'. Kitap, Kahire'de Ahmed Ömer el-Mehmasânî tarafından h. 1319 yılında, Muhammed Rıdvan ed-Dâye tarafından da Şam'da neşredilmiştir.

3. Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-ecvibe: Bu eser de *Kitâbü'l-Hadâ'ik* gibi soru-cevap usulüyle ilerleyen bir kitaptır. Dil, edebiyat, nahiv, felsefe ve tefsir konularını içermektedir. Eser Arapça dilinde Medine'de 2019 yılında Adnan Muhammed el-Îsâvî tarafından ve BAE'de yine aynı yılda Velid Muhammed es-Sarakibî tarafından tahkik edilmiştir. Yine

⁹⁵ Palacios, "Ibn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", s. 138.

⁹⁶ İsmail Erdoğan, "İbn Sîd Batalyevsi", s. 150.

⁹⁷ Palacios, "Ibn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", s. 138.

İbrahim es-Sâmerrâ'î kitapları *Resâilü fi'l-luğa ve'n-nusûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve İfrîkiyye fi'l-luğa ve't-târîh ve'l-edeb*'te bu kitabın bazı bölümlerini neşretmiştir.⁹⁸ *Kitâbü'l-Mesâ'il*'de yer alan yüz meselenin dördüncü, beşinci, ellinci ve elli üçüncü meselelerini her iki kitabına da almıştır. Bu bölümleri incelediğimizde Batalyevsî Allah ismini nahvî açıdan inceleyip müştak olup olmadığını tartıştığını görüyoruz. Yine Kur'an'ın tadrîcî indirilişinin hikmetlerini ele almış, رُبَّ (rubbe) ve كَم (kem) ifadelerinin de anlamlarını ve mukayyesini yapıp nahiv ilmi açısından incelemiştir.

4. el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb: Eser, Arap dili ve edebiyatında temel eser niteliği taşıyan İbn Kuteybe'ye (ö. 889) ait olan *Edebü'l-küttâb*'ın şerhidir. Kâtip Çelebi Batalyevsî'nin şerhinin, *Edebü'l-küttâb*'a yapılmış olan en iyi ve en değerli şerh olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Palacios, Batalyevsî'nin eserin mukaddimesini detaylı bir şekilde ele aldığını, kelime kelime yorum yaparak felsefî anlam taşıyan teknik terimleri Helen ansiklopedisinde sahip oldukları anlamsal değere göre açıkladığını söyler. Mukaddimenin ele alış tarzı sadeliği, açıklığı, basitliği ve düzeni nedeniyle takdir toplamıştır. Bununla birlikte diğer bölümlerde sadece düzeltme ve açıklama yapar.¹⁰⁰

5. *el-İntisâr mimmen 'adele 'ani'l-istibsâr*

6. *Zikrû'l-fark beyne'l-ahrufi'l-hamse ve hiye 'z-zâ' ve 'd-dâd ve 'z-zâl ve 's-sâd ve 's-sîn*

7. *el-Müselles*

8. *Islâhu'l-haleli'l-vâkı 'fi'l-cümel*

9. *el-İsm ve'l-müsemmâ*

10. *Şerhu hamsi makâlât min kelâmi'l-felâsife*

11. *Şerhu Sakti 'z-zend*

Günümüze ulaşmamış ancak diğer müelliflerin eserlerinde isimlerini bildirmesi yoluyla bildiğimiz eserleri şunlardır:¹⁰¹

1. *Ebyâtü'l-me 'ânî*

2. *el-Ensâb*

3. *İsbâtü'n-nübüvve*

4. *et-Tezkiretü'l-edebiyeye*

⁹⁸ el-Batalyevsî, *el-Hadâ'ik fi'l-metâlibi'l-'âliyeti'l-'avîSa*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Darul Fikir, Şam 1988, s. 43.

⁹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi el-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerafettin Yalkaya-Kilisli Rifat Bilge, Maarif Matbaası, Ankara 1941, s. 47- 48.

¹⁰⁰ Palacios, "İbn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", s. 134-135.

¹⁰¹ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî Kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, s. 43-45; Tural, *İbnu's-Sîd Al-Batalyavsi ve Kitabu'l-Hulal fî şerhi Abyati'l-cumal*, s. 47-49.

5. *Cüz ' fî 'ileli 'l-hadîss*
6. *Risâle ilâ kabri 'n-nebî*
7. *Şerhu Dîvânî 'l-Mütenebbi*
8. *Şerhu 'l-Fasîh li-Sa 'leb*
9. *Fahrâsa İbni 's-Sîd*
10. *Kasîde fî Rasa Dîk*
11. *Risâle ilâ kabri 'n-nebî*
12. *el-Muktebes fî şerhi Muvatta 'i Mâlik b. Enes*
14. *el-Mesâ 'ilü 'l-menssûre fî 'n-nahv*
15. *el-Kurt 'ale 'l-Kâmil*
16. *Şerhu Şi 'ri 'l-Ma 'arrî*

1.2. Bataleyvî'nin Temel Felsefî Görüşleri

Bataleyvî'nin felsefî anlayışı büyük oranda Aristoteles'e, Yeni Eflatuncu felsefeye, Plotinus'un felsefî anlayışına ve İhvan-ı Safâ'ya dayanmaktadır. Özellikle diğer İslam filozoflarının da benimsediği sudûr teorisi, âlemin Bir'den sudûru, nefsin cevherliği ve sonsuz oluşu gibi unsurlarda Plotinus'un etkisi görülür.¹⁰² Faal akıl ve on akıl teorisinde ise Aristoteles'in etkisi görülür.¹⁰³ Bataleyvî'nin din ve felsefeyi uzlaştırma yaklaşımında İhvân-ı Safâ'nın ve yine Yeni Eflatunculuğun etkisi görülmektedir. Kaynaklarda Bataleyvî'nin İhvân-ı Safâ'nın eserlerine Sarakusta'da yaşadığı dönemde ulaşmış olabileceği ifade edilmektedir. Buna göre Sarakusta felsefenin baskısız şekilde ilk yapıldığı yerler arasında gelmektedir.¹⁰⁴ Nitekim İhvân-ı Safâ etkisi Bataleyvî ile yakın dönemde yaşamış İbn Meserre gibi diğer Endülüslü filozoflarda da görülmektedir.

Bataleyvî ağırlıklı olarak eserlerinde felsefî olarak âlemi, âlemin Tanrı'dan sudurunu, Tanrı-âlem ilişkisinin “bir”in diğer sayılar ile olan ilişkisine benzemesini, nefsi, Tanrı'nın sıfatlarını, vehmî daireyi, din-felsefe ilişkisini ve bu ilişkinin insanın anlama kabiliyetiyle irtibatını ele almıştır. Bataleyvî'yi ön plana çıkaran felsefî görüşleri nâtık nefsi, nebevî ve

¹⁰² Alkam, *el-Cevânibü 'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü 's-Sîd El-Bataleyvî*, s. 150; Jose Miguel Cobos vd., “La Formacion Filosofica de Abu Muhammad ‘Abd Allah bn. Al-Sayyid (Ibn Al-Sid Al-Batalyawsi)”, *Actas XIV Jornada de Historia de Fuente de Cantos*, 18 (2013), s.169.

¹⁰³ Ayala Eliyahu, “Muslim and Jewish philosophy in al-Andalus: İbn al-Sid al-Batalyawsi and Moses ibn Ezra”, *Judæo-Arabî Culture in al-Andalus -Proceedings of the 13th Conference of the Society for Judæo-Arabî Studies Cordoba 2007*, ed. Amir Ashur, Oriens Academic, Cordoba 2013, s. 52.

¹⁰⁴ Delfina Serrano, “İbn Al-Sid Al-Batalyawsi (444/1052-521/1127): De Los Reinos De Taifas A La Epoca Almoravide A Traves De La Biografia De Un Ulema Polifacetice”, *Al-Qantara XXIII*, 1 (2002), s.64; Cobos vd., “La Formacion Filosofica De Abu Muhammad ‘Abd Allah Bn. Al-Sayyid (Ibn Al-Sid Al-Batalyawsi)”, s. 158.

felsefî nefis olarak ikiye ayırması ve vehmî daire teorisi olduğu söylenebilir. Özellikle Yahudi filozoflarının ve teologlarının ilgi gösterdiği ve 12 ile 16. yüzyıllar arasında beş defa kendi dilleri olan İbraniceye çevirmelerine sebep olan bu konular Bataleyvsi'nin eserlerinde detaylıca işlenmiş, Yahudiler de bunları kendi dillerine ve yaşadıkları bölgelere taşıyarak Avrupa Rönesans'ına etki sağlayacak şekilde rol almasını sağlamıştır.

Yine Bataleyvsi'nin dile olan felsefî bakışı da önemlidir. Düşünür Bataleyvsi, dil ve gramer alanında yaptığı çalışmaları felsefe ve mantık ile mezcetmiştir. O, eski kaynakların çoğunda dilbilimci, edebiyatçı ve nahiv bilgini olarak geçerken, kendisine isnat edilen felsefî eserlerin etkisiyle zamanla döneminin önemli filozoflarından biri olarak sayılmaya başlamıştır. Bununla beraber Bataleyvsi'nin felsefî yönü, Palacios önderliğinde pek çok araştırmacının ifadesiyle felsefî birkaç eserine hasredilmiş, dile dair telif ettiği eserler bu felsefeye dair sayılmamıştır. Ancak son yapılan araştırmalar Bataleyvsi'nin dile dair kitaplarının da felsefî bir bakış açısıyla yazıldığını ifade etmektedir. Bataleyvsi'nin Arapçadaki zaman kiplerini şimdiki zamanı merkeze alarak yaptığı tasnif ve zamana “anların birbirini takip ettiği bir akış hâli” şeklinde verdiği anlam, onun felsefî zaman ve dil anlayışı olarak Herakletios'un (ö. m.ö. 535) atomistik zaman anlayışına benzerliğini gösterir. Şimdiki zamanın olmadığını, sadece geçmiş ve gelecek zamanın olduğunu savunanlara karşı Bataleyvsi, diğer eserlerinde çokça etkisini gördüğümüz Yeni Platoncu anlayışın tersine Stoacı bir felsefî argümânla karşılık vererek “şimdinin, geçmiş ve gelecek arasında bir sınır” olduğunu söyleyerek karşı çıkmış, şimdiki zamanın varlığının altını çizmiştir. Platon'un gerçekliğin değişmez idealarda aranması gerektiği düşüncesinin tersine, Stoacılığın standart temel öğretilerinden biri olan “zamanın sürekli akışını kavramanın imkânsız olmasına rağmen ‘şimdi’nin tek gerçek şey olduğu” düşüncesi karşıtlık içermeleri bakımından dikkat çekicidir. Çünkü iki düşünce sistemi de Bataleyvsi'ye atfedilmektedir.¹⁰⁵

Bataleyvsi dil çalışmalarında zamanın önemini vurgulamaktadır. *Islâhu'l-haleli'l-vâkı' fi'l-Cümel* isimli eserinde bunu ele alarak şimdiki zamanın noktasal bir boyuta sahip olduğunu söylemiştir. Ona göre şimdiki zaman geçmiş ile gelecek arasında bir sınırdır. Kendi döneminde pek çok dil bilgini tarafından şimdiki zamanın varlığı reddedilmiştir. Bataleyvsi bunu Sofistlerin şimdiden ve her şeyden şüphe etmesine benzetmiş, şimdiki zamanın kısıtlılığının onun var olmasına engel olmadığını söyleyerek, aksine diğer zamanlar arasında en gerçek zamanın o olduğunu ifade etmiştir. Çünkü şimdiki zaman, diğerlerinin var olma sebebidir, şimdiki zaman olmasaydı diğer zamanlar olamazdı. Yine şeylerin varlığı zamanla

¹⁰⁵ Salvador Pena Martín, “Gramatica y verdad: tiempo y tiempo verbal segun Ibn al-Sid”, *Anaquel de Estudios Arabes*, 17 (2006), s. 204-213.

doğrudan ilişkilidir. Dinlerin ve Arapça dilinin çifte zaman (tamamlanmış-tamamlanmamış) anlayışının aksine Batalyevsî şimdiki zamanı esas almıştır. Bu anlayış Herakletios'un atomistik zaman anlayışı ile paralel, Stoacılığın tek gerçeğin “şimdi” olduğu öğretisi ile benzerdir. Bununla ilgili Kur'an'daki “Önümüzde (gelecek), arkamızda (geçmiş) ve bunlar arasındaki her şeyi bilen O'dur.”¹⁰⁶ meâlindeki ayeti delil göstererek geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere üç zamanın varlığına işaret etmiştir.¹⁰⁷

Yine Batalyevsî nahiv ilminde isim, kelime ve harf gibi kavramları tanımlarken mantık ilmini kullanmıştır. Kindî, Züccâcî (ö. 949) ve İbn Mukaffâ'nın (ö. 759) isim tanımlarını yeterli bulmamış, ismi mantıktaki cins, tür ve fasıl tasnifatı ile yeniden tanımlamıştır. Züccâcî'nin isim tarifi Batalyevsî'nin aktarımı ile şöyledir: “İsim, fâil ya da mef'ûl olabilen ya da içine bir harf-i cerrin girdiği şeydir.”¹⁰⁸ Batalyevsî bu tanımla eleştirmiş, bunun aksamını (kısımlarını, bölümlerini) tam anlamıyla kapsamayan bir tahdid (sınırlama, tanımlama) olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Kindî'nin isim tanımını da eleştirmiştir. Kindî'nin isim tanımı ise şöyledir: “İsim, belli bir zamanı göstermeyen, bir anlamı belirten müstakil bir sestir.”¹⁰⁹ Batalyevsî bu tanımın harfi de içerebildiğini bu nedenle yeterli olmadığını söylemiştir. İbn Mukaffâ'nın isim tanımı ise şöyledir: “Müsemmanın herhangi bir kısmını ortaya koymayan, öznel ve geçici olmayan sestir.”¹¹⁰ Batalyevsî bu tanımın da açık ve net olmadığını söyleyerek yetersiz bulmuştur. Fârâbî'nin yaptığı tanım ise yeterli bulup, hiçbir mantıkçının onun kadar yerinde bir tanım yapmadığını söylemiştir: “İsim, tek başına anlaşılabilen bir manaya delalet eden, yapısı veya rastlantısal olarak o anlamın elde edildiği zamanı göstermeyen bir sözdür(lafz).”¹¹¹ Batalyevsî'nin isme dair yaptığı tanım ise şöyledir: “İsim belli bir zamana bağlı olmayan, kendindeki manaya delalet eden bir kelimedir.”¹¹²

Bu tanım had ile gerçekleştirilmiş mantıkî bir tanımdır. Bu tanımın hükmü, onda ortak olan şeylerin cinsinden mürekkep olması ve o cins altında var olan fasıllardan meydana

¹⁰⁶ Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli, Meryem 19:64.

¹⁰⁷ Martin, “Gramatica y verdad: tiempo y tiempo verbal segun Ibn al-Sid”, s. 213-214; Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sid el-Batalyevsî*, s.127-129. Daha fazla bilgi için bk. Salvador Pena Martin, *Coran, Palabra y Verdad Ibn al-Sid el humanismo en al-Andalus*, Consejo Superior de Investigaciones Cientifica, Madrid 2017.

¹⁰⁸ İfadenin orijinal hali şöyledir: “الاسم بأنه ما جاز أن يكون فاعلاً أو مفعولاً أو دخل عليه حرف من حروف الجر” İbnü's-Sid el-Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hilel fî islâhi'l-hileli min kitâbi'l-cümel*, thk. Saîd Abdülkerim Sa'udî, Darul Raşid Yayınevi, Bağdat 1980, s. 59.

¹⁰⁹ İfadenin orijinal hali şöyledir: “إن الاسم صوت متقطع مفهوم دال على معنى غير مقترن بزمان محصل” bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hilel*, s. 65.

¹¹⁰ İfadenin orijinali şöyledir: “الصوت المخبر الموضوع غير الوقت الذي لا يبين الجزء منه، عن شيء من المسمى” bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hilel*, s. 65.

¹¹¹ İfadenin orijinali şöyledir: “الاسم لفظ دال على مفرد يمكن أن يفهم بنفسه وحده من غير أن يدل ببنيته لا بالعرض على الزمان” bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hilel*, s. 65.

¹¹² İfadenin orijinali şöyledir: “الاسم كلمة تدل على معنى في نفسها غير مقترن بزمان محصل الذي فيه ذلك المعنى” bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hilel*, s. 64.

gelmesidir. Örneğin “kelime” isim, fiil ve harf de içeren bir lafızdır. Bu açıdan bu üçünü de içeren “kelime” cinsi ifade eder. Daha sonra “kendindeki manaya delalet eden” ayrımı (fasıl) ile harf isimden ayrılır. “Belli bir zamana bağlı olmayan” ayrımı (fasıl) ile de fiil isimden ayrılır. Böylece Batalyevsî mantıktaki cins-tür ayrımını kullanarak anlaşılır, doğru, açık, kapsamlı tanımlar yapmaya çalışmıştır.¹¹³

Yine dildeki çeşitli ihtilafların düşüncedeki ihtilaflar gibi Müslümanları ayrılığa düşürdüğünü söyleyen Batalyevsî, fikhî ve mezhepsel ayrılıkların temelindeki dilin sebep olduğu çatışmalara da dikkat çekmiştir. O, *el-İnsâf fi't-tenbih 'ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim* isimli eserinde bu konuyu ele almış, ileride de açıklayacağımız gibi sekiz başlık altında dildeki ihtilaf sebeplerini açıklamıştır. Ona göre bu sebepler şunlardır: Mana ve lafız ortaklığı, hakikat ve mecaz, ifrad ve terkiib, umûm ve husûs, rivayet ve nakil, üzerinde nass olmayan konularda yapılan ictihad, nasih ve mensuh, ibâha.¹¹⁴

Batalyevsî'nin Yahudiler ve Hristiyan filozof ve teologlar üzerindeki etkisi ayrı bir ilgiyi ve araştırmayı gerektirmektedir. Orta Çağ döneminde felsefe ve bilime uzak olan Avrupa insanı ile felsefe ve aklın Yunanlardan sonraki durağı olan Arapların birleştiği Endülüs medeniyeti, insanlık miraslarından biri olan felsefe ve aklî yöntemin taşınmasını ve dönüşmesini sağlamış, Avrupa özelinde insanlık medeniyetinin reform ve Rönesans aşamasına geçmesini sağlayan önemli noktalarından birisi olmuştur. Batalyevsî'nin de yazdığı *Kitâbü'l-Hadâ'ik* isimli felsefî eseri ile buna katkı sağladığını söyleyebiliriz. Kitapta geçen vehmî daire teorisi, sayılar teorisi ve kozmik ruh anlayışı Orta Çağ Avrupası'ndaki Yahudiler tarafından yoğun ilgi görmüştür. Bu ilginin sebeplerinden biri olarak Yahudi mistisizmi ve ezoterizminin öncü kitaplarından olan ve *Kitâbü'l-Hadâ'ik* ile benzer şekilde bir sayı teorisi içeren, burada on *sefirotu* (sayılar) dairesel şekilde açıklayan *Sefer Yetzirah*¹¹⁵ ile olan benzerliği olduğu söylenebilir. Bu sebeplerle Musa ibn Tibbon tarafından 13.yy'da, Süleyman b. Davud tarafından 13.yy'da, Samuel ibn Motot (ö. 1370) tarafından 14. yy.'da, Jacob ben Machir (ö. 1304) ve son olarak bilinmeyen bir tercüman tarafından da Avrupadaki Yahudilerin bilim dili olan İbraniceye tercüme edilmiş, pek çok Yahudi yorumcu, Kabbalist

¹¹³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hilel*, s. 64. Dil ve nahiv ilmini mantık ile ilişkilendiren ve bu konuda sistematik, detaylı pek çok eser veren Fârâbî'ye dair daha fazla bilgi için bk. Deborah L. Black, “Al-Farabi”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr vd., Routledge, Canada 1996.

¹¹⁴ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 26-199.

¹¹⁵ *Sefer Yetzirah* (Yaratılış Kitabı, Oluşum Kitabı): Bilinen en eski, mistik, gizemli ve sistemli Yahudi Kabbala metnidir. Ne zaman ve kimler tarafından yazıldığı üzerinde ihtilaflar vardır (m.s. 3. veya 8. yy). Gizemli ifadeleri ve karmaşık yapısı nedeniyle tarih boyunca birçok farklı şekilde yorumlanmıştır. Metin, harf ve sayıların mistik kullanımında Babil etkisi görülür. Kozmoloji ve kozmogoniye mistik bir şekilde açıklayarak, yaratılış evrelerini sefirot (sayı) terimiyle metafiziksel olarak açıklayan bir metindir. Daha fazla bilgi için bk. https://www.academia.edu/38179051/SEFER_YETZIRAH_pdf (03 Aralık 2024).

ve filozof tarafından alıntılanmıştır. Bu çeviri ve alıntılar aracılığıyla Bataleyevsî'nin felsefî düşünceleri İtalyan Kabbalist Yahudi hahamı Johanan Alemanno (ö. 1504) etkisiyle Rönesans Hristiyan düşünürleri Pico de la Mirandola (ö. 1494), Johannes Reochlin (ö. 1522) ve Giordano Bruno'ya (ö. 1600) ulaşmıştır.¹¹⁶ Rönesansın öncü isimlerinden olan bu bilginlerden Idel'e göre, Bataleyevsî'nin insanı “iki karşıt uç (extremities, extremi, qezavot) arasındaki aracı” şeklindeki tanımını ve insanın bu iki uç arasında alçalıp, yükselebilmesi teorisini Alemanno vasıtasıyla öğrenerek, Alemanno da dâhil olmak üzere kendi felsefelerinde kullanmışlardır.¹¹⁷

1.2.1. Bataleyevsî'den Önce Endülüs'te Felsefe

Endülüs Doğu'daki ilmî ve felsefî faaliyetlerin Orta Çağ döneminde Batı'ya ve Avrupa'daki milletlere aktarıldığı önemli noktalardan biridir. Bunu sağlayan en temel olay da 8-9. yüzyıllarda Doğu İslam dünyasında tercümelerle başlayan ilmî faaliyetlerdir. Özellikle Antik Grek felsefesinin ve kitaplarının Arapça'ya ve Süryanice'ye kazandırılmasıyla felsefe ve mantık gibi ilimler insanlık için yeniden tedavüle sokulmuştur. Arapların bu ilimleri insanlığa yeniden kazandırması bilindiği gibi diğer milletleri de etkilemiştir. Modern araştırmacılar Doğu İslam dünyasındaki tercüme faaliyetlerinden sonra Batı'daki Endülüs merkezli tercüme faaliyetlerinin, kazandırılan bu ilimlerin dolaşımının bilinen son durağı olduğu konusu üzerinde durmaktadırlar.¹¹⁸

Kaynaklarda Müslümanlar Endülüs'ü ele geçirmeden önce Endülüs'te o dönem ilmî çalışmaların olmadığına dair bilgiler görülmektedir. Endülüs'ü fetheden ve oraya yerleşen ilk Müslümanlar da dinî ve edebî ilimler dışında diğer ilimlerle ilk dönem ilgilenmemişlerdir. O dönemin bilim tarihçisi Sâid el-Endelüsî'nin *Tabakâtü'l-ümem*'inde Müslümanlardan önce Endülüs'te ilme dair bir şey olmadığına ve ilim olarak bilinen bazı birtakım tılsımların Romalı hükümdarlar tarafından ülkenin çeşitli yerlerine konulduğuna dair bilgilerin olduğunu ifade etmektedir. Fetihden sonra Müslümanlar Endülüs'e yerleşmiş ve istikrar da sağlandıktan sonra felsefî ilimler ülkede talep edilmeye başlanmıştır.¹¹⁹

Endülüslülerin yeni fikirlere karşı olumsuz tavrı, hadis, tefsir, tasavvuf ve kelâm ilminde olduğu gibi felsefe ve mantık ilimlerinin de Endülüs'te yayılmasını geciktirmiştir. Bu

¹¹⁶ Eliyahu, “Muslim and Jewish philosophy in al-Andalus: İbn al-Sid al-Batalyawsi and Moses ibn Ezra”, s. 59, 60.

¹¹⁷ Idel, “The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences”, s. 201.

¹¹⁸ George F. Hourani, “Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi”, s. 199.

¹¹⁹ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. P Louis Cheikho s.j., Imprimerie Catholique Yayınevi, Beyrut 1912, s. 62.

ilimlerin Doğu İslam dünyasında zirvesine ulaştığı dönemde, Endülüs'te ise henüz yeni hareketlenmeye başlamıştır. Felsefenin reddedilmesine rağmen Endülüs'ten doğuya giden tüccarlar, hacılar, ilim talipleri ve Doğu'dan da Endülüs'e gelen sürgün ve göçler vasıtasıyla felsefenin taşınımı gerçekleşmiştir. 9. yüzyılın başlarında Kurtubalı hekim Ebu Bekir Faric b. Selam ve Bağdatlı müellif Ahmed b. Harun Mu'tezilî öğretilerini Endülüs'e sokmuştur. Bu yüzyıl boyunca Mu'tezilîler nispeten rahat şekilde Endülüs'te varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu Mu'tezile ekolünden yetişen Muhammed b. Meserre el-Cebelî (İbn Meserre) Endülüs'ün bilinen ilk filozofu olarak kayıtlara geçmiştir.¹²⁰

İbn Meserre, bir dönem Basra'da bulunmuş olan babası Abdullah b. Meserre'den (ö. 931) ilk eğitimini almış, Mu'tezilî öğretileri ve doğudan getirdiği düşünülen felsefî kitaplarını babasından tevarüs ederek Endülüs'teki ilk felsefî ekolü oluşturmuştur. Meserre batınî tefsir metodunu Endülüs'te ilk uygulayan filozoftur. Buna göre Allah'ın selbî sıfatlar ile tavsif olunabileceği ve Kur'an'ın te'vil edilebileceği görüşlerini savunmuştur. Empedokles öğretilerini Plotinos'un sudûr teorisi ile birleştirmiş, felsefe, kelâm ve tasavvufu mezcederek mistik bir felsefî oluşum geliştirmiştir.¹²¹ Te'vile yaklaşımı nedeniyle Mâlikî fukahâsının hedefi olmuş, baskılar nedeniyle Kurtuba'daki bir dağda inzivaya çekilerek öğretilerini öğrencileriyle bir gizlilik içinde devam ettirmiştir. Bir dönem baskılar nedeniyle hacca giderek Endülüs'ten uzaklaşsa da daha sonra ülkesine dönerek yine bir gizlilik içinde öğrencileriyle çalışmalarına devam etmiştir.¹²² İbn Meserre vefat ettikten sonra, öğretileri bir ekole dönüşmüş, halefleri er-Ravtî, Muhammed b. Müfferrec el-Meâfirî, Muhammed b. Abdillâh el-Kaysî vb. ile Endülüs'te faaliyetlerine devam etmiştir. Fatimî tehlikesi ve Mâlikî fukahâsının baskısıyla ilmî faaliyetlere düşkünlükleriyle bilinen III. Abdurrahman ve II. Hakem döneminde İbn Meserre okulu yasaklanmıştır.¹²³

İbn Meserre'den sonra III. Abdurrahman döneminde sarayda astronom olarak görev alan ve Endülüs'ün Öklidi (Euclides) diye anılan Ebü'l-Kasım Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîî (ö. 1007) de felsefe ile ilgilenen düşünürler arasında gelir. Hayatına dair detaylı bilgi olmamakla birlikte, matematik ve astronomi sahasında yaptığı çalışmalar Endülüs'te bu

¹²⁰ Hourani, "Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", s. 202.

¹²¹ Alkam, Batalyevsî'nin felsefesini incelediği tezinde Batalyevsî'nin Tanrı'nın selbî sıfatlarla tavsif edileceği hususunda İbn Meserre'den etkilendiği ve İbn Arabî'nin de "Vahdet-i Vücûd" anlayışı dâhil pek çok tasavvuf-felsefe ikilisini birlikte besleyen öğretilerinin kaynağı olarak İbn Meserre'yi göstermesi hakkında bk. Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd El-Batalyevsî*, s. 57, 63, 68.

¹²² Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd El-Batalyevsî*, s. 55-57.

¹²³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 213.

disiplinlerin müstakil bir ilim dalı haline gelmesini sağlamıştır. Yine Batalyevsî'yi büyük oranda etkileyen İhvân-ı Safâ metinlerini Endülüs'e Mecrîtî sokmuştur.¹²⁴

İbn Hazm (ö. 1064) Zâhirîlik mezhebini sistemleştiren ve onu Endülüs'te yaymaya çalışan, fıkıh, hadis, usul, edebiyat ve dil âlimidir. Kavgacı kişiliği nedeniyle pek çok kez hapse girmiş ve sık sık göç etmek zorunda kalmıştır. Bununla beraber babasının nüfuzuyla sarayda yetişmiş, daha sonra göç ettiği bölgelerde vezirlik görevi ifa etmiştir. Edebiyat, fıkıh, tarih, mantık ve kısmen felsefe ilimlerinde tahsil görmüştür. *El-Fasl fî'l-milel ve'l-ahva'* ve *n-nihâl* isimli eseri ihtilaf konusu olan felsefî ve teolojik meseleleri ele alması nedeniyle en büyük kitaplarından biri olarak kabul edilir. İbn Hazm bu eserinde Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinleri ele almış, bu dinlerdeki çelişkileri göstermeye çalışmıştır. Yine çeşitli İslam mezheplerini de eleştirmiş, pek çoğunun iman dairesinden küfre geçtiğini söylemiştir. Felsefî pek çok konuyu da ele alarak, felsefe ve mantık ile İslam dininin kesin kanıtlara dayalı şekilde savunulması gerektiğini söyleyerek, felsefe ve mantığın öğrenilmesi gerektiğine işaret etmiştir.¹²⁵

Batalyevsî'den önce Endülüs'te felsefe yapan diğer isimlerden bazıları şunlardır: Sâ'a ismi ile bilinen Endülüs'teki ilk hekim İshâk b. 'Amrân Mağrib'e tıbbı getirmiş ve felsefenin bilinmesini sağlamıştır. İklîdî olarak bilinen Abdurrahman b. İsmâil b. Zeyd mantık ilmiyle ilgili eserler telif etmiştir. Ebû Osmân Saîd b. Fethûn b. Mükrem es-Sarakustî nahv, dil ve mûsikî ilimlerinde eserler telif etmiş, felsefede de "*Şeceretü'l-hikme*" diye isimlendirdiği "*el-Medhal ilâ 'ilmi'l-felsefe*" ve "*er-Risâle fî t'adili'l-'ulûm*" isimli felsefî çalışmalar telif etmiştir. Ebu'l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî (ö. 1007), İbnü'l-Cellâb olarak bilinen el-Hasen b. Abdurrahman (ö. 988), İbnü'l-Vakkaşî olarak bilinen Ebu'l-Velîd Hişam b. Ahmed b. Hâlid el-Kitânî (ö. 1095), Muhammed b. Abdûn el-Cebelî el-'Uzrî felsefe ve mantık gibi aklî ilimlere dair çalışmalar yapmış diğer fikir adamlarıdır.¹²⁶

1.2.2. Tanrı Anlayışı

Batalyevsî'nin Tanrı kavramında Endülüs'te yaygın olan İhvân-ı Safâ anlayışının, bu anlayışın içerdiği Yeni Eflatuncu ve Plotinos'a ait fikirlerin ve Yeni Eflatuncuların kaynaklarından biri olan Pisagorcuların etkisi görülmektedir. Batalyevsî'nin, Tanrı'yı İlk Sebep, İlk İllet ve İlletlerin illeti kavramlarıyla nitelemesi, varlıkları birbirine sebeplilik unsuru ile bağlaması ve Tanrı'nın varlığını mutlak olarak nitelemesinde Yeni Eflatuncu

¹²⁴ Ömer Mahir Alper, "Mecrîtî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, s. 547.

¹²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, s. 52; Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, s. 57-58.

¹²⁶ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd El-Batalyevsî*, s. 58-60.

anlayışın, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi “bir” sayısının diğer sayılar ile ilişkisi üzerinden açıklayıp, Tanrı’yı “bir” sayısı ile sembolize etmesinde Pisagorcu anlayışın ve yine Yeni Eflatuncu anlayışın da içerdiği âlemin Tanrı ile dolu olması, hiçbir sıfatın O’nu kuşatamayacağı bu nedenle selbî tavsifin gerekliliği düşüncesinde ise İskenderiyeli Philon’un etkisi görülmektedir.

Batalyevsî Tanrı için eserlerinde el-Bâri’ kavramını kullanmıştır. Bâri’ kelimesi برأ (berae) kökünden ism-i fâil vezniyle türetilmiştir. Kelime anlamı “yaratan” olup, ıstılâhen “yaratan, maddesi ve modeli olmadan icad eden, sıfatlarında yaratılmışlara benzemekten berî olan, birçok farklılıklarına rağmen evrenin bütün parçalarını ahenksizlik ve düzensizlikten uzak olarak meydana getiren” anlamlarını taşımaktadır.¹²⁷ Batalyevsî’nin kullandığı Bâri’ nitelemesinde eserlerinde çokça üstünde durduğu Tanrı’nın yaratıcı oluşu, Tanrı’nın yarattıklarına hiçbir şekilde benzememesi ve bu nedenle selbî sıfatlarla tavsif edilmesi gerektiği anlayışının etkisi görülmektedir. Ona göre Tanrı yaratıcı, koruyucu ve mükâfatlandırıcıdır. Tanrı’nın kendisi İlk Sebep, yine varlığın ilk sebebi ve sebeplerin sebebidir. Bu âleme sebep olması nedeniyle sahip olduğu “İlk Sebep” olma durumu zamansal bir anlama sahip değildir. Sebebin sonucun önüne geçmesi şeklindeki bir anlama sahiptir.¹²⁸ Bununla Tanrı denildiğinde “varlığı kendisinden olma, ilk ve tek olma, yetkin olma, sebepsiz ve sınırsız olma, maddesel olmama ve basit olma” gibi niteliklere sahip bir varlık kastedilmektedir.¹²⁹

Batalyevsî Tanrı’yı Pisagorcular ve Plotinos’un “bir”i ile sembolize etmiştir. Ona göre “bir” bir sayı değildir, o bir ilkedir. Bütün sayıların başlangıcı, nedeni, özü ve sonudur. Tıpkı diğer sayıların, “bir” sayısından türeyip var olduğu gibi, tüm varlık da yaratılmamış olan Yaratıcı’dan var olmuştur. “Bir” olmazsa diğer sayılar olamaz. Ancak diğer sayılar olmasa, bu, “bir”in varlığından bir şey götürmez. Diğer sayılar varlıkları için “bir”e muhtaçken, “bir” kendi varlığı için böyle bir şeye ihtiyaç duymaz. Aynı şey Tanrı için de geçerlidir. Buna göre Tanrı’nın varlığı mutlak iken, var ettiği âlemin varlığı mutlak değil, izâfîdir.¹³⁰

Batalyevsî Tanrı’nın varlığını bir postulat olarak kabul ettiği görülmektedir.¹³¹ Bu nedenle O’nun varlığını ispat etme, buna dair delil getirme gibi girişimleri yoktur. Tanrı’nın varlığı kendiliğinden apaçıktır ve kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur.

¹²⁷ Bekir Topaloğlu, “Bâri”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. V, s. 73.

¹²⁸ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 42.

¹²⁹ Erdoğan, *Endülü’s-ün İlk Filozofu Batalyevsî*, s. 40.

¹³⁰ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 42, 80, 82, 84, 86; Musa, *Beyne’d-dîn ve’l-felsefe fi rây-i İbn Rüşd ve felâsîfeti’l-‘asri’l-vasît*, s. 72.

¹³¹ Erdoğan, *Endülü’s-ün İlk Filozofu Batalyevsî*, s. 39.

Yine düşünür Bataleyevsî'ye göre filozofların (Yeni Eflatuncular) söylediği Tanrı'nın her şeyle beraber olması sözü pek çok kimse tarafından yanlış anlaşılmaktadır. Buna göre kastedilen Tanrı'nın var ettiklerindeki sanatının varlığı ve yaratılmışlarda meydana gelen birliğin etkisidir. Tanrı mekâna hulûl etmez, zamanın etkisine girmez, âlemden olan bir şey ile karışmaz. Tanrı tüm bunlardan münezzehtir. Tanrı Thales'in dediği gibi "eşyada sabit" değildir ya da Zenon'un dediği gibi "âlemin küresi ve illetli olan illetin kendisi" değildir. Bu filozofların yanlış düşünmesine neden olan şey varlıktaki vahdetin sirayetidir. Çünkü her şeyin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır.¹³²

Tanrı ile yarattıkları arasında ister sıfat ister fiil cinsinden olsun herhangi bir benzerliğin iddiasına karşı çıkan Bataleyevsî, bu tür bir düşünceden kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Tanrı tüm bunlardan berîdir.¹³³ Bu bağlamda filozofların "Tanrı ancak selbî sıfatlar ile vasıflanabilir." görüşünü eserinde şerh etmiştir. Buna göre sıfatlar ikiye ayrılır. Bu sıfatlardan ilki "birbirine benzeyen şeyleri birbirinden ayırt etmeye yarayan" sıfatlar iken diğeri de "övme (medh) ve yermeye yarayan" sıfatlardır. Tanrı'nın sıfatları ikinci türden olup, O'nu övmek için kullanılır. Medh ifrat, iktisat ve taksir şeklinde üçe ayrılır. İlk ikisi Tanrı için kullanılamaz. Çünkü Tanrı'nın hak ettiği şekilde övülmesi mümkün değildir. İktisatta ise O'nun sıradan ve olağan olmasına neden olunacağı için yine bu medh türü de Tanrı için kullanılamaz. Tanrı ne kadar övülürse övülsün, yeterince övmekte başarılı olunamadığı için bu konuda hep kusurlu (taksirli) kalınır.¹³⁴

Tanrı "O, hayat sahibidir." şeklinde tavsif edilemez. Çünkü bu niteleme şekli, Tanrı'nın yarattıklarına benzemesini gerekli kılar. Tanrı ise bundan berîdir. Bu nedenle Bataleyevsî insanların Tanrı'yı tavsif etmede iki gruba ayrıldığını söylemiştir. Bunlardan ilki selbî tavsif yolu iken, diğeri de "kendisinden sonra olumsuzlama edatı gelen sıfatları onun için olumlama" yoludur. Buna göre ilk grup âlim yerine "Cahil değildir." denmesi gerektiğini söylerken, ikinci grup ise "O bilenler gibi olmayan bir şekilde âlimdir." demiştir. Bataleyevsî ilk gruba gelen "âlim" ile "Cahil değildir." arasında fark olmadığına dair eleştiriye ise olumsuzlama (selbî) durumlarında yapılan kıyaslarda teşbih ve temsil durumlarının gerçekleşmediğini söyleyerek bu eleştiriye açıklık getirmiştir. Buna göre "Zeyd ayakta değil." dendiğinde yalnızca ayakta olma durumu olumsuzlanmaktadır. Bu, başka bir durumu da

¹³² Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 88, 90.

¹³³ Erdoğan, *Endülü's'ün İlk Filozofu Bataleyevsî*, s. 40.

¹³⁴ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 96, 98.

gerekli kılmamaktadır. Ancak olumlama yoluyla gerçekleştirilen tavsiflerde pek çok muhteva sıfata irca edilebilmektedir.¹³⁵

Batalyevsî'ye göre sıfatların âlemin yaratılışı ile husule geldiği anlayışı hatalıdır. Bu anlayışa göre öncesinde bu sıfatları kullanacak bir muhatap yoktur. Tanrı âlemleri yarattıktan sonra kendisine delalet eden deliller ortaya çıkmıştır. Bu nedenle hayy, âlim, kâdir gibi sıfatlarıyla insanlığı muhatap aldıktan sonra, Tanrı bu sıfatlarla tavsif edilir olmuştur.¹³⁶ Batalyevsî buna itiraz ederek Tanrı'nın ilim, kudret, irade vb. gibi sıfatlarının Kur'an ve hadislerde varlığı ile ispat edilmiştir. Bu deliller iptal edilemez. Rezzâk ve Hâlık gibi sıfatlarla Tanrı ezelde tavsif olunmuştur. Sonradan tavsif olunması mümkün değildir. Sonradan yaratılmış olanlar insanlar, rızıklar, var olanlar ve rızıklandırılanlardır.¹³⁷

Sıfatların Tanrı'nın zatına mı yoksa zâtı dışında başka anlamlara mı taalluk ettiği sorusuna ise Batalyevsî bu sorunun üç cevap ile cevaplandığını söyleyerek, kendisinin ise bunlardan “Sıfatlar, zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır.” olanını savunduğunu söylemiştir. Buna göre ilk grup olan Mücessime sıfatlar zâtın dışındaki manalara taalluk eder diyerek küfre düşmüştür. Çünkü bu durumda Tanrı sıfatların, arazların kendisine iliştiği hâmil, mahmul ve cevher konumuna düşmektedir. O ise bundan münezzehtir. İkinci grup olan felasife, İmam Şafi, Davud ez-Zahirî¹³⁸ (ö. 884) ise sıfatın zâta ek bir manaya taalluk ettiğini söylemiştir. Buna göre Tanrı âlimdir yani ilmin kendisidir. Üçüncü grup ise sıfatların ne zâtın aynısı ne de gayrı olduğunu söylemişlerdir. İkinci grup bunu iki şeyin biri diğerinin hem aynısı hem gayrı olmasının mümkün olmadığını söyleyerek eleştirmiştir. Batalyevsî ise “Tanrı âlimdir yani ilmin kendisidir” söylemini savunan bu ikinci grubun itirazına âlimin hem âlim hem de ilim oluşunun da aynı anlama geldiğini söyleyerek, sıfatların da benzer şekilde hem zâtın aynı, hem de gayrı olabileceğini söylemiştir.¹³⁹

Düşünür Batalyevsî, Tanrı'nın ilim sıfatıyla ilgili ise O'nun ilminin kesbî değil, zâtî ve ezeli olduğunu söylemiştir. Bilen, bilgi ve bilinen O'nun için aynı şeydir. Bu O'nun zâtında değişikliğe sebep olmaz. Batalyevsî'ye göre Tanrı ancak zâtını bilir. Bunun dört anlamı vardır. İlki ilim ve âlim aynı olduğu için Tanrı kendisini bildiğinde her şeyi bilmiş olur. Yine, varlık mutlak ve muzaf olarak iki tür olup muzaf olan âlem, gerçek varlığa sahip Tanrı'ya tâbidir. Çünkü O varsa vardır. Bu açıdan Tanrı'nın kendisini bilmesi, varlığı bilmesidir. Yine Batalyevsî'ye göre akledilirlerin sayısının çok olması esasında bir eksikliktir. Ve on akıl

¹³⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 98, 100.

¹³⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 102.

¹³⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 108.

¹³⁸ Zâhirî mezhebinin kurucusu.

¹³⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 104, 106.

kendinden önce gelen akli bilmekle ilgilenir. Tanrı ise kendini bilmekle ilgilenir. Son olarak, Tanrı, varlığın sûreti olarak bilinir ve onda cinsin türlerinde “takrîb” ve “temsîl” yönünden bulunması gibi bulunur. Yani âlem, Tanrı’yı temsil eder. Böylece kendisini bilmesi, yine varlığı ve âlemi bilmesi anlamına gelir.¹⁴⁰ İnsanın ilmi ise kesbîdir. İnsan zâtıyla ya da cevheriyle bilen değildir, öyle olsa öğrenmeye ve ilme gerek duymadan, var olduğundan itibaren her şeyi bilirdi. Bilgi ona sonradan zait olmuştur. Bilgiyi edinmek için çeşitli istidlal yollarını ve beş duyusunu kullanır.¹⁴¹

Batalyevsî Tanrı’nın ilmîne dair olan Tanrı’nın küllîleri bilip, cüz’îleri bilemeyeceği tartışmasında, bu görüşü reddeder. Tanrı küllîleri ya insanın onları zamanda gerçekleşen cüz’îleri bildiği gibi bilmeli ya da bu küllîleri insana benzemeyen bir surette bilmelidir. Şayet insan gibi bilirse, teşbihe düşülmüş olur. Eğer Tanrı cüz’îleri insana benzemeyecek bir surette bilecekse, aynı yolla küllîleri de bilmesinin önünde engel olmamalıdır. Bu açıdan bu görüşü savunanlar bunu yeteri kadar savunamamışlardır.¹⁴²

1.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi

Âlem kelimesi Arapça عَالَم (‘alm) kelimesinden türetilmiş olup “alâmet ve nişan koymak” anlamına gelmektedir. Sözlük anlamı ise “yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan” demektir.¹⁴³ Batalyevsî’ye göre ise âlem Tanrı tarafından meydana getirilen, sonradan olan ve olmak için bir sebebe ihtiyacı olan varlıktır. Tanrı ve âlem iki ayrı varlık olsa da aralarında ontolojik bir bağ vardır. Batalyevsî bu bağı anlamının en kolay yolunun sayı sembolizmi olduğunu söylemiştir.¹⁴⁴

Batalyevsî âlemin başlangıcını yoktan yaratma anlayışına değil, Yeni Eflatuncuların, doğu İslam dünyasındaki Fârâbî ve İbn Sina, Endülüs’te İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi düşünürlerin anlayışıyla benzer şekilde sudur teorisi ile açıklamıştır. Mezkûr filozofların “Bir”den taşan (feyezan) ilkelerin Plotinusçu hiyerarşisini yeniden üretmelerinden farklı olarak Batalyevsî onu sayı sembolizmi gibi matematiksel argümânlarla sistemleştirmiştir. Böylece diğerlerinden farklı olarak Tanrı-âlem ilişkisine Pisagorcucu bir görünüm kazandırmıştır.

¹⁴⁰ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 110, 112.

¹⁴¹ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 114.

¹⁴² Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 122.

¹⁴³ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 357.

¹⁴⁴ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 84; İsmail Erdoğan, “İbn Sîd Batalyevsî”, s. 153.

Batalyevsî âlemi ikiye ayırmıştır: Duyulur âlem (mahsûsât), akledilir âlem (ma’kûlât). Bu, insan aklının idrakine dayalı bir tasniftir. İnsanın idraki tekil nesneleri (eşhâs) duyarak ve hissederek, tür, cins ve ilkeleri ise aklederek gerçekleşir. İnsanın duyulur olanı idrak etmesine ilk yetkinlik (kemâl-i evvel), ilk hayat (hayat-i ulâ); akledilir olanı idrak etmesine ise ikinci yetkinlik (kemâl-i sâni), son hayat (hayati’l-ehîra) denir. İnsan cevherinin yetkinliği bu iki âlemi birlikte idrak etmesiyle mümkün olur ve insan buna muktedirdir yani iki âlemi de idrak edebilir. İki âlemi de idrak ettiğinde âlemin suretini (sûretü’l-âlem) tasavvur etmiş olur. Bu Batalyevsî’nin eserinde “Küllî aklın suretini tasavvur etmek cüz’î aklın kudreti dâhilindedir.” sözüne dair yaptığı şerhtir.¹⁴⁵ Bu şerh âlemi tasvirini ve tasnifini de içermektedir.

Batalyevsî’nin âlem tasavvuru kavramsal olarak ve genel hatlarıyla Aristoteles’in düşüncelerini temel alırken, bazı özellikleri ise Yeni Eflatuncu yaklaşımın eserini taşır. Ay üstü âlem ve ay altı âlem şeklindeki sınıflandırmayı Aristoteles’ten mülhem kullandığı gibi, bu âlemlerin içinde var olan aşağı ya da yukarı yönlü göksel küre ve cismanî varlık sıralamasının değer ve kıymete dayalı hiyerarşik bir şekilde mertebelenmesi Yeni Eflatuncu ve Stoacı bir yaklaşımdır. Batalyevsî kendi âlem tasavvurunda da birlik ve yetkinliğin “Bir” olana yaklaştıkça arttığını, uzaklaştıkça azaldığını söylemektedir.¹⁴⁶

Düşünür Batalyevsî, varlıklar arasındaki bu sıralı hiyerarşiyi sayı sembolizmi ile de ilişkilendirmiştir. Buna göre her varlığın değeri farklıdır, kimisi daha değerli ve şerefli iken, kimisi daha değersizdir. Bu değerlilik ve değersizlik durumu bir sırayla mertebelenir. Akledilir âlemdeki akıllar sırayla birbirlerini akledip bir üst aklı da akledebilirler. Yani üçüncü akıl, ikinci aklı akletmeden, birinci aklı akledemez. Sayılar için de bu durum böyledir. Buna göre üç sayısı iki sayısı olmadan olamaz. Dört de üç ve iki olmadan olamaz. Hepsi birbirine hiyerarşik bir düzlemde, sıralı bir şekilde birbirine bağlıdır ve hepsi birbirinin illetidir.¹⁴⁷

Onun bu tedricî âlem yaklaşımında yukarıda bahsedilen akledilir âlem, Tanrı’dan taşan ilk ilkeleri barındırır. Bu nedenle Batalyevsî bu varlık grubuna ikinciller anlamında “sevânî” demiştir. Buna göre ilk mertebede Tanrı bulunmaktadır. Sonra sevânî dediği “maddeden mücerret akıllar” (ikincil akıllar) gelir. Maddeden mücerret akıllar birler basamağının fertleri gibi dokuz tanedir. Sonra duyulur âlemi kontrol eden faal akıl sudûr etmiştir. Faal akıl, diğer dokuz akılla maddeden mücerret olması yönüyle aynı iken, onlardan iki unsur ile ayrılıp onuncu akıl olarak nitelendirilmiştir. İlkinde, dokuz akıl feleklerden

¹⁴⁵ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 74, 76.

¹⁴⁶ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 44.

¹⁴⁷ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 46.

sorumlu iken, faal akıl ay altı âlemden (âlem-i anâsır) sorumludur. İkincisinde ise faal akıl güneş ışığı gibidir. Güneşin ışığı nasıl ki etrafı aydınlatıyor, etki ediyor ise faal akıl da kuvvetiyle ay altındaki nâtık nefsin akletmesini sağlar. Dokuz akılda ise böyle bir etki yoktur. Bu iki açıdan birbirlerinden farklıdır.¹⁴⁸

Akledilir âlem Tanrı ile duyulur âlem arasındaki dokuz akıllı ve faal akıllı içerirken, duyulur âlem ise faal akıldan sonra oluşmaya başlayan cismânî varlıklardan oluşmaktadır. İnsan bu iki âlem arasında bir vasıta bir sınırdır. Tabîî sureti açısından tabîî suretlerin en yüksek, aklî sureti açısından da aklî suretlerin en düşük mertebesindedir.¹⁴⁹ Yani insan hem duyulur âleme hem de akledilir âleme tâbidir. Yalnızca bu âlemlerdeki mertebesi farklıdır. Akledilir âlemde en düşük mertebede iken, duyulur âlemde en üst mertebededir. Aynı şekilde varlık mertebesi açısından faal akıldan sonra gelen nefis, suret ve cevher de hem akledilir hem de duyulur âleme tâbi olan, onlarda bulunan varlıklar arasındadır.¹⁵⁰

Ay altı âlemdeki suretlerin taşıyıcı cevheri heyuladır. Heyula varlık mertebeleri sıralamasının en altında yer alır. Cisimleşme faal akıl ile feleklerin dönüşüyle heyulada kuvve olarak bulunan suretin heyulaya giydirilmesiyle gerçekleşir. Bu açıdan heyulanın giydiği ilk suret dört unsur (anâsır-ı erba'a) yani toprak, su, hava ve ateştir. Daha sonra sırasıyla maden, bitki, hayvan ve insan gelir.¹⁵¹

Batalyevsî varlıkların oluşumunu bu şekilde sıralarken, bunu kendisine özgü diyebileceğimiz bir yaklaşımla açıklar. Ona göre insanın oluşumu ve akledişi gibi olgular vehmî (hayalî) bir daire şeklinde yol izler. Bu vehmî daire teorisini de yine Pisagorcu anlayış ile meczederek, sayıların da benzer bir dairesel döngüye sahip olduğunu söylemektedir. Buna göre insanın varlığa gelişi, faal akılda bulunan, maddî olmayan ve insanı insan yapan nutkiyet sureti ile başlayıp bir daire çizerek yine maddî olmayan faal akılda bitmesiyle devam eder. Faal aklın heyulaya suret giydirip, onu önce dört unsur (anâsır-ı erba'a) sonra sırasıyla maden, bitki, hayvan ve insan suretine büründürmesi, insanın kendisini derin bilgilerle yetkinleştirip, cevherleşmesiyle (tecevhür) yeniden faal akıl mertebesine ulaşır. İnsan bu cevherleşmeyi kendinden önceki sebepleri idrak ederek gerçekleştirir. Mertebesi ilk sebebin mertebesinden uzak olan varlıklar doğrudan onu idrak edemezler. Sıralamaya tâbi olarak, kendinden bir adım önceki varlık mertebesini yani insandan önce hayvan, ondan önce bitki, ondan önce maden,

¹⁴⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 44-46.

¹⁴⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 78.

¹⁵⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 46-48.

¹⁵¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 50.

dört unsur ve heyulayı idrak ederek, insan faal akıla yeniden ulaşabilir. Bu açıdan varlık bir ucu diğer ucuyla birleşen bir daire gibidir.¹⁵²

Batalyevsî inanın akletme sürecini de vehmî bir daireye benzetmiştir. Ona göre insanın akletmesi, insanın oluşumunda olduğu gibi maddî olmayan ile başlayıp maddî olmayanda son bulur. Yani maddî olmayan sayılar ile başlayıp, sırasıyla nicelik, nokta, çizgi, yüzey, yüzeyle oluşan üç boyut neticesinde cisim ve maddeye ulaşır. Daha sonra insan akletmeye devam ederek ve maddeden ayrışana dek yükselmeye devam eder. Dört unsur, maden, bitki, bitkinin nefsi, hayvan, hayvanın nefsi, insanın kendisi ve kendi nâtık nefisini akleder. Nâtık nefsi aklederken akledilirleri kabul etme ilkesini bulur. Yine nâtık nefsin durumlarını incelerken, aklî ilkelere ve ilahî ilmin mertebelerine ulaşır ve maddeden sıyrılır. Daha sonra tam tersi yönde akletmeye devam ederek Tanrı'dan başlayarak, O'ndan taşan sevânîyi, faal aklı, faal aklın felekler âlemini idare edişini ve feleklerin dört unsur etrafındaki deveranını inceler. Duyusal tekillere ulaşana dek bu iniş devam eder. Batalyevsî bu süreci daireye benzetir. Ona göre bu inceleme ve idrak mertebesi doğrusal değil, daireseldir. Çünkü insanın varlığa dair yukarı yönlü idraki ile aşağı yönlü idraki birbirinden farklıdır. Aşağıya yönlü olan insanî idrak iken yukarıya yönlü olan ilahî idraktır. İkisinin yolları farklı olduğu için doğrusal değil, dairesel bir yön çizmelidir.¹⁵³

Batalyevsî felsefî argümânlarının yanında sayıları da vehmî daire ile açıklamıştır. Buna göre sayıların kökeni, başlangıcı ve sonu, ilkesi birdir. Dairelerin sonunun başına döndüğü gibi, sayıların sonu da başına döner ve daire oluşur. Sayıların başlangıcı bir olup, dokuz sayıdan oluşur. Onuncu sayı da bir'e dönülür ve daire oluşur. Böylece sayı katları oluşur. Böylece on, bir gibi, yirmi, iki gibi, otuz da üç gibi olur. Bu onlar dairesi olarak isimlendirilir. Aynı şekilde yüzler dairesi ve binler dairesi olarak devam eder. Böylece sayılar bir'in etkisinde ve önceki sayıların vasıtasıyla sonsuza kadar artar. Batalyevsî sayı dairelerinde işaret ve gizemlerin olduğunu ve bunu Hintliler ve diğerlerinden aktardığını ifade etmektedir.¹⁵⁴

Batalyevsî Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada sayıları kullanma nedenlerini sıralamış, bunların başında Tanrı'ya benzettiği "bir"in kendisinden sonra gelen sayıların çokluğunun bir'in zâtında değişikliğe sebep olmaması ve aynı durumun Tanrı ve âlem arasında da benzer olduğunu söylemiştir. Yine Tanrı ve âlem gibi, bir sayısının diğer sayılara zamansal önceliği yoktur, sadece sıralama önceliği vardır. Bu da her iki olgu için zamandan tenezzühü ifade

¹⁵² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 50, 68.

¹⁵³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 64, 66.

¹⁵⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 82-84.

eder. Bir sayısı mutlak varlıktır. Varlığında diğerlerine ihtiyacı yoktur. Ancak diğerleri varlığa gelmede ona muhtaçtır. Yine diğer sayılar ortadan kalksa, bu durum bir'i ortadan kaldırmaz. Ancak bir ortadan kalkarsa diğer tüm sayılar ortadan kalkar.

1.2.4. Tanrı-İnsan İlişkisi

İnsan kavramı, Bataleyvsi'nin felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Ona göre insan akledilirlerin aklına, duyulurların da bedenine sahip olduğu için her ikisini ifade etmesi açısından tüm âlemi içermektedir. Tanrı insanı her şeyi yarattıktan sonra yaratmıştır ve onun yaratılışında âlemde olan her şeyi bir araya getirmiştir. Bu yüzden insana “küçük âlem” demiştir. Dokuz ruhanî akıl yalnızca kendinden öncekileri akledebilirken, duyulur âlem tamamen akıldan yoksundur. İnsan ise hem altındakini hem de üstündekini akledip, maddî varlığını aşarak “ilk sebep”e yükselen tek varlıktır. Küçük âlem teorisinde insan akledilir ve duyulur olan iki âlemi birbirine bağlar ve iki âlemi de içerir. İnsan bulunduğu mertebeden aklının hakkını verirse, en yüksek mertebeye ulaşır, aklının hakkını vermeyip maddî isteklerinin peşine düşerse en düşük mertebeye iner.¹⁵⁵ Bataleyvsi'nin bu görüşünde İhvân-ı Safa'nın etkisi mevcuttur. İhvân-ı Safa'ya göre insan küçük âlem, âlem ise büyük insandır. Tanrı yaratılanların büyüklüğünü insanın zâtında özetlemiştir. İbn Arabî (ö. 1240) Bataleyvsi'nin, insanın âlem-i sağır oluşu teorisi başta olmak üzere, Tanrı-âlem ilişkisini üzerine kurguladığı sayı sembolizminden, daire teorisinden ve “Allah'ın her şeyde var olduğu” anlayışı gibi pek çok görüşünden etkilenmiştir.¹⁵⁶

Bataleyvsi'ye göre insanın âlemi (duyulur ve akledilir âlemler) içermesinin yanında daha önce de zikrettiğimiz gibi insanın bu iki âlem arasında bir vasıta ve bir sınır olma düşüncesi de mevcuttur. Rönesans düşünürlerinin ilham aldığı düşünülen Bataleyvsi'nin bu yaklaşımının önemli ve vurgulanan yönü insanın bu iki uç arasında inip, yükselebilen bir durumunun olması ve yine bu iki uç arasında merkezî bir konuma sahip olmasıdır. Buna göre Bataleyvsi insanın faziletli fitratı ve akli vasıtasıyla âlemdeki her şeyi tasavvur edip idrak etmeye kabiliyeti olduğunu söyler. Eğer insan âlemi idrak ederse mutluluğa erişir. Yine bu mutluluğa küçük âlem olması nedeniyle, insan kendi nefisini idrak ederek de ulaşabilir. Bataleyvsi buna “Sizden nefisini bilen Rabbini bilir.” hadisiyle işaret eder. Eğer insan nefisini

¹⁵⁵ Bataleyvsi, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 74-78.

¹⁵⁶ Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd El-Bataleyvsi*, s.85-87. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı başta olmak üzere sayı teorisi ve küçük âlem teorisinin Bataleyvsi ile benzer olduğuna dair daha fazla bilgi için bk. Alkam, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Bataleyvsi*, s. 176.

idrak edemeyip, var olanların son noktası oluşundaki amacı kavrayamazsa helak olur ve ızdıraba uğrar.¹⁵⁷

Varlıkta insanın konumunu merkezî olarak belirleyen hususlardan biri de Batalyevsî'ye göre insanın varlığıyla hikmeti kemâle erdiren işlevinin olmasıdır. İnsan yaratılanların en farklısı ve en acayibidir. İnsan fitratı ve yaratılışı ile iki tarafı da düzene sokar ve bu iki âlem arasında vasıta olur. Bu iki âlemin kemâli de insan ile gerçekleşir. Tanrı akledilir cevherleri ve duyulur cevherleri yarattıktan sonra, yaratılışın kemâlini bu iki cevheri birleştiren ve onu tanzim eden üçüncü bir cevher olan “insan” ile tamamlamıştır. Bu açıdan bu iki âlem arasında bir sınırdır. Tabîî sureti açısından, tabîî suretlerin en yüksek mertebesinde, Aklî sureti açısından da aklî suretlerin en düşük mertebesinde.¹⁵⁸

İnsan duyulur olan cismanî âlemin en üst mertebesinde, akledilir olan maddeden mücerret âlemin ise en alt mertebesinde. İnsanın vehmî bir daire ekseninde idrak gücü ile kendi nefsinin ve varlığı aklederek mertebesini yükseltir. İdrak gücünü kullanmayıp, reziletlerden de sakınmazsa varlık mertebesinde aşağılara kadar düşebilir. Yani Batalyevsî'ye göre insan, önce idrak (ilim) ve buna bağlı olarak ahlak (amel) ile varlık mertebeleri arasında kıymet temelli iniş-çıkışlara mahal olur. Bu Rönesans döneminin etkin düşünürlerinden Alemanno'nun da Batalyevsî ile benzer şekilde yaklaştığı bir olgudur. İnsanın iki uç âlem arasında “aracı” bir konumda olması düşüncesi ve iki zıt âlemi belirtmek için Batalyevsî'nin kullandığı terimin aynısını (qezavot) kullanması, Alemanno'nun, selefi Batalyevsî'den etkilendiği temel konulardandır. Alemanno bu iki “uç” arasında insanın konumunu değiştiren başta “idrak” faaliyetinin yanına Batalyevsî'den farklı olarak insan türünün devamını sağlayan “üreme” olgusunu da eklemiştir. Ona göre insan “aracı” olma işinin hakkını tam anlamıyla ifa edebilmesi için doğasının iki bileşenini de gerçekleştirmelidir. İnsan doğasının maddî yönüyle türünün bir parçası olarak ürer ve varlığını sürdürür. Yine doğasının aklî ve manevî yönüyle de yüce dünya gibi sonsuz olur ve böylece bireyselliğinin (individuality) varlığını sürdürür. Bu iki eylemle bütün âlemlerin doğalarını taklit eder, onların tamamını içerir. Üreme eylemi ile alt dünyayı (duyulur âlem), idrak ile de ilahî olanı (akledilir) içerir. Böylece insanı merkezî kılan onun mikrokosmoz (küçük âlem) yapısı ortaya çıkar.¹⁵⁹

Alemanno, Batalyevsî de dâhil idrak ve akletmeye odaklanan Orta Çağ felsefe geleneğine kıyasla, ideal insanın (yetkin insanın) aktif olan insan ile mümkün olabileceğini söyler. Ona göre insan yetkinliğe yalnızca düşünerek değil, aynı zamanda insanın maddî

¹⁵⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 76.

¹⁵⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 78.

¹⁵⁹ Idel, “The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences”, s. 204.

yönünü ifade eden ve alt dünyanın (duyulur âlem) gereği olan üreme ve dış dünyayı dönüştürme eylemleriyle ulaşır. Buna göre insan kozmik mekanizmanın da refahını düşünmeli ve bunu bir görev olarak bellemelidir. Alemanno insanın ilahî ve soyut olanın yanında insanın bir parçası olduğu maddî âlemi de mükemmelleştiren bir misyonu olduğunu söyler.¹⁶⁰

Batalyevsî'nin Rönesans dönüşümünü başlatan ve insanın merkeze alındığı bir düşünce yapısına sahip dönem düşünürlerine olan etkisi açısından da önemli olan mezkûr benzerlik, Batalyevsî'nin eserlerinin Yahudi düşünürler tarafından pek çok kez kendi dillerine çevrilmesi vesilesiyle gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Çünkü özellikle âlem-i sağîr düşüncesi yalnızca Batalyevsî'nin sahip olduğu bir düşünce değildir. İhvân-ı Safâ metinleri ve Endülüs'ün ilk filozofu olarak bilinen İbn Meserre'nin de insan için “küçük âlem” tabirini kullanması bu durumu açıklar. İbn Meserre'ye göre insan ilahî rahmet ve feyz ile mevcuttur ve kendisi varlığın mükemmel bir örneğidir. Âlemde farklı olan her şey onda özet şeklinde toplanmıştır. İnsanın nefis-i nâtıkasını Ay'a benzetir. Aklı ise nefse benzetir. Yine ona göre Tanrı âlemi yirmi sekiz harfe göre yaratmıştır. İnsan da bilen konuşarak olarak değil, bu yirmi sekiz harf ile ifade edilir. İbn Meserre bunun üzerinden âlemin küçük insan, insanın da büyük âlem olduğunu ifade eder.¹⁶¹

Batalyevsî'ye göre insan iki cevherden oluşmaktadır. İlki canlı olan nefistir. İkincisi ise canlı olmayan bedendir. İkisi bir araya geldiğinde, her birinden diğerine birer araz ârız olur. Nefisten cisme (beden) ârız olan şey algılama, duyma, hissetme (el-hiss) iken, cisimden nefse ârız olan şey ise ölümdür.¹⁶² Nefis tek başına cisim değildir ve cisimde bulunmama konusunda maddeden mücerret akıllar gibidir. Bununla beraber cisme bitişir ve cisimle beraber olur. Bu noktada da dokuz akıldan ayrılır. Nefis cisimle birleştiğinde, nefse keder ve cehalet gelir. Akıl ise bu durumu değiştirir. Cehaletin karanlığında kalan cisme maruz kalmış nefis aklederek ve aklın nuru ile aydınlanır. Batalyevsî bu durumu güneş ışığı ve göz alegoriyle anlatır. Güneş ışığına benzettiği aklın nurunun, göze benzettiği nefse sirayet etmesiyle, nefis hem kendini hem de akledilirleri görmeye başlar.¹⁶³

Batalyevsî, nefsin kısımları ile ilgili ise filozoflara isnad ettiği şu düşünceleri aktarır. Bir görüşe göre nefsin on iki mertebesi vardır, dokuzu felekler, üçü de (nebâtî, hayvânî, nâtık) ay altı âlemindedir. Batalyevsî'nin de paylaştığı diğer bir görüşe göre ise nefis on beş mertebedir. Dokuzu felekler, dördü de ay altı âlemde bulunur. Son nefis de küllî nefstir ve en yüksekte bulunur. Ay altı âlemde bulunan nefisler nebâtî nefis, hayvânî nefis, düşünen (nâtık)

¹⁶⁰ Idel, “The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences”, s. 205.

¹⁶¹ Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, s. 211.

¹⁶² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 131-132.

¹⁶³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 47.

nefs, nebevî nefis ve felsefî nefsten oluşur.¹⁶⁴ Bataleyevsî'nin nefis ile ilgili görüşleri genel olarak Fârâbî ve İbn Sina ile benzerdir. Onu, seleflerinden ayıran ise nâtık nefsi, nâtık nefse ilaveten nebevî ve felsefî nefis ile birlikte değerlendirmesidir. Ona göre nebâtî nefsin özelliği beslenme eğilimi üzerine kuruludur. Varlığından keyif alır, yokluğundan ise acı duyar. Görevi beslenme yoluyla kendini, çoğalma yoluyla türünü muhafaza etmektir. Hayvânî nefsin özelliği şehvet, liderlik, intikam ve kazanma konularına meyilli oluşudur. Beş duyusu vardır, bunların bazıları eksiktir. Bunlardan lezzet ve acı duyma vardır, bazılarında tahayyül etme melekesi ve vehm mevcuttur. Düşünen (nâtık, insanî) nefsin özelliği ise düşünmek, ilmi ve bilmeyi sevmektir. Elleriyle iş yapar.¹⁶⁵

Nebevî nefis ile felsefî nefis, Bataleyevsî'nin bir yönüyle filozof ile peygamberi, akıl ile inancı, din ile felsefeyi karşılaştırıp, kıyas ettiği bir konu olması yönüyle ve bizim çalışmamızın temel konusuna işaret etmesi nedeniyle önemlidir. Buna göre Bataleyevsî nebevî ve felsefî nefsin özelliklerini saymış, nedenlerini de sıralayarak nebevî nefsin, felsefî nefsten daha üstün olduğunu söylemiştir. Ona göre nebevî nefsin özellikleri şöyledir:

“Bu şerefli nefsin özellikleri ilham ve vahy almak, faal akıl ile ittisal, haktan sapmış kişileri doğruluğa iletme, insanı yapması gerekenleri, yapması gerektiği şekilde ve zamanda yapması için yönlendirme, sünnet, öğüt, hatırlatma, teşvik ve korkutmayla eksik fitratları tamamlama ve felsefî nefste olmayan şeyleri haber vermedir. Çünkü felsefî ruh özellikle küllîlerin ele alınmasıyla ilgilenir. Bu yüzden Platon şöyle der: ‘Dinlerin getirdiğini anlama konusunda bizler aciziz, yetersiziz. Şüphesiz ki bunların pek azını biliyoruz, pek çoğunu bilmiyoruz.’ Bu yüzden Aristo dinin getirdiklerine teslim olmamız ve emir ve yasakları gerekçelendirerek itiraz edenleri te’deb edip, bu konuda derinleşmemiz gerektiğini söylüyor. Bu nefis, âlemdeki en şerefli, en yüce nefistir. Nefis işlerinin hükümdarıdır. Bu şerefli nefis ancak kâmil fitrat sahiplerinde bulunur. Felsefî nefsin ihtiyaç duyduğu gibi, bilgi edinme ve kıyas ve öncüllerle ilim yapmaya ihtiyaç duymaz. Çünkü ilmî kıyaslar, kâmil fitrat sahipleri tarafından fitratları noksan olanları yönlendirmek için koydukları kurallardır.”¹⁶⁶

Bataleyevsî nebevî nefsin özelliklerini sayarken peygamberin görevlerini de sıralamıştır. Buna göre nebevî nefsin özellikleri ve peygamberin vazifesi ilham ve vahiy almak, faal akıl ile ittisal, sapan insanları doğruluğa iletme ve yönlendirme, sünnet, öğüt, hatırlatma, teşvik ve korkutmayla eksik fitratları tamamlama, felsefî nefste olmayan şeyleri haber vermedir. Bataleyevsî'nin felsefî bir argümân olan faal akıl ile ittisal olgusuna işaret ederek peygamberin vahiy almasını bununla ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Bu din ile felsefenin iç içe olduğuna işarettir. Bununla beraber nebevî nefsin, felsefî nefsin haber

¹⁶⁴ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 48.

¹⁶⁵ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 52, 54.

¹⁶⁶ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58.

veremediği şeylerden haber verebiliyor olması, dinin felsefeden daha üstün bir konuma yerleştirildiğini göstermektedir. Buna göre din, felsefenin açıklarını kapatmaktadır. Felsefedeki kıyas, öncüller gibi olgular esasında bir eksikliğe işarettir. Nebevî nefis bunlara ihtiyaç duymadan kâmil fitrat sahiplerinde bulunur.

Felsefî nefsin özelliklerini ise şöyle sıralamıştır:

“Felsefî nefsin özellikleri, teorik ilimlere duyulan sevgidir ki, bunda amaç bu ilimlerin hakikatlerine vâkıf olmak, şeylerin sebeplerini ve illetlerini bilme konusunda istekli olmak, görünenler üzerinden görünmeyenler hakkında istidlalde bulunma, varlıktaki mevcudâtın mertebelerini bilmek, Tanrı’dan zuhur ediş keyfiyetini öğrenmektir... Bu bilgilerin bir kısmını tasavvur, bir kısmını da tasavvur etmeden tasdik yoluyla öğrenir. Ancak felsefe ile uğraşan herkes bunun hepsini öğrenmeye hazır değildir. Bazılarını öğrenebilir. Ancak fitratı kemale erip bunları kabule hazır olan nefisler bu işleri öğrenmeye hazırdır. Bu kişiler arzularını öldürür, dinar ve dirheme (paraya) tok olur, iyiliği ve iyilik yapanları sever, şerri ve şerirleri sevmez, kurallara bağlıdır, faziletleri kazanmaya çalışır, reziletlerden kaçınır, ilim ve amelî birleştirir. İşte bunlar Aristo, Platon ve felsefe önderleri nezdinde gerçek filozoflardır. Kendisinde bu sıfatlar olmayan, filozof olamaz. Bu yüzden Aristo şöyle demiştir: ‘Amaç sadece öğrenmek değildir. Amaç, öğrenip uygulamak, iyilerde olmak ve kurallara uymaktır.’ Ve dedi ki: ‘Dini olmayanları öldürün.’ Platon da şöyle demiştir: ‘Kim felsefe okumak istiyorsa ahlakını reziletlerden temizlesin. Kişi kendini pis bir nehirde veya aynada göremediği gibi kirli (ahlakıyla) da temiz felsefeyi öğrenemez.’”¹⁶⁷

Felsefî nefsin özellikleri ise teorik ilimleri sevmek, ilimlerin hakikatine vakıf olmak, şeylerin sebeplerini ve illetlerini bilmeyi istemek, istidlalde bulunmak, varlıktaki mevcudatın mertebelerini bilmek ve bunların Tanrı’dan zuhur ediş şekillerini öğrenmektir. Batalyevsî’ye göre felsefî nefis bunlar için tasavvur ve tasdik yollarını kullanır. Nebevî nefste olduğu gibi felsefî nefste de kemâl sahibi fitratlar bu nefis türüne müsaittir. Kâmil fitrat sahipleri bu bilgileri almaya hazırdır. Bunun için de ahlakî faziletleri hedeflemesi, reziletlerden de sakınması gerekir. Bunları hedeflemeyen gerçek filozof ve kâmil fitrat sahibi kimseler olamaz. Aristoteles ve Platon’u referans göstererek felsefî nefsin ilim ve amelî birlikteliği sağlaması gerektiğine işaret etmiştir.

Batalyevsî nâtik nefse, felsefî ve nebevî nefsi de ekleyerek üç boyutlu bir nefis anlayışı ortaya çıkarmıştır. Nebevî nefsi vahiy alma, insanları uyarma, teşvik etme, eksik fitratları tamamlama gibi özelliklerle nâtik ve felsefî nefsten ayırmış, bunu peygambere hasretmiştir. Peygamberin kendine ait bir nefis şekli olduğunu söylemiştir. Bunun için de kâmil fitrat sahibi olmanın gerekliliğine işaret etmiştir. Aynı gereklilik felsefî nefis için de geçerlidir. Kâmil fitrat sahibi gerçek filozoflara ait nefsi, diğer nefislerden ayırarak ilmî ve amelî gerekliliklerini yerine getiren filozoflara has kılmıştır. Yöntem nebevî nefste vahiy

¹⁶⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 54, 56.

olarak zikredilmişken, felsefî nefste ise bu tasavvur ve tasdik şeklinde açıklanmıştır. İki nefis arasında yapılan diğer kıyas da üstünlük üzerinedir. Bataleyvî'ye göre aklî istidlal yöntemleri, kıyaslar ve öncüllerle yol alma eksikliklidir. Nebevî nefis bunlara ihtiyaç duymaz. Nebevî nefis nefislerin en şerefli, en yücesi, en üstünüdür. Bu açıdan Bataleyvî din ile felsefeyi nebevî ve felsefî nefsin kimi özelliklerini birbirine hamlederek uzlaşî içerisinde açıklasa da, açık bir şekilde nebevî nefsin, felsefî nefsten daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Bu da Bataleyvî düşüncesinde peygamberin, filozoftan daha üstün olduğunu ifade eder.

Bataleyvî'nin felsefî ve nebevî nefse dair özgün yaklaşımını anlamak için nefse dair detaylı çalışmalar yapmış çağdaşı İbn Bâcce'yi incelemek bu açıdan önemlidir. İbn Bâcce eserlerinde özellikle insan, toplum, psikoloji ve nefis konularına eğilmiş, bunlardan nefis ve psikoloji konuları üzerine başta *Kitâbü'n-Nefs* isimli müstakil eseri olmak üzere pek çok eser yazmıştır. İbn Bâcce'ye göre nefsin bilgisine sahip olmadan diğer ilimlerin ilkelerini anlamak zor olduğu için psikoloji ilmi metafizikten sonra, fizik ve matematik ilimlerinden de önce gelir. Yani metafizik ilminden sonraki en önemli ilimdir. Metafizikte İlk İlke'nin bilgisine ulaşmak için ele alınması gereken akıl olgusuna da yine psikoloji ilmi ile erişilir.¹⁶⁸

İbn Bâcce nefsin maddeden mücerret olduğuna işaret etmiş, onu “cisim ve suretin bileşimiyle meydana gelen canlı cismin sureti” şeklinde tanımlamıştır. Yine nefsi Aristoteles'e benzer şekilde “tabiî organik cismin yetkinliği” olarak da açıklamıştır. Buna göre nefis, el yapımı değil tabiî bir yapıya sahiptir. Taş toprak gibi inorganik maddî varlıklardan ayrı olarak organik canlı bir varlık olduğuna işaret etmiştir.¹⁶⁹ Canlılık özelliği taşıyan nefsi varlıkları da bitki, hayvan ve insan olarak üçe ayırmıştır. Bitkisel nefsin beslenen organik cismin yetkinliğini, hayvanî nefsin duyum yeteneğine sahip organik cismin yetkinliğini ve insana tekabül eden mütchayyilenin ise hayal eden cismin yetkinliğini sağladığını söyler.¹⁷⁰

İbn Bâcce bu üç nefis türünü incelerken, en çok insan nefsine yoğunlaşır. Ona göre bu nefsin en temel özelliği düşünmesi, idrak etmesidir. Bu yetinin en temel işlevi de soyutlama ve tümel kavramlara erişimdir. İbn Bâcce'nin nefis ilmi (psikoloji ilmi) epistemolojisiyle iç içedir.¹⁷¹ İnsan, nefsinin sahip olduğu düşünme yetisiyle, faal akıl ile ittisal kurup, en büyük mutluluğa erişir. Bunun için ruhanî suretler adını verdiği bir dizi duyu, bilgi ve idrak aşamalarından geçmesi gerekir. İbn Bâcce bu ruhanî suretleri dörde ayırmıştır: Semavî

¹⁶⁸ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Koroğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 17, 48, 50.

¹⁶⁹ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 58, 48.

¹⁷⁰ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 62.

¹⁷¹ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, s. 350.

cisimlerin suretleri, üç nefis kuvvetinde bulunan anlamlar, maddî akledilirler ve faal akıl ile müstefâd akıl. Semavî cisimlerin suretleri maddî olmayıp, insan aklının da faaliyet alanı dışındadır. İnsan bilgisinin oluşmasında bir etkisi yoktur. Üç nefis kuvveti ise ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), tahayyül ve hatırlama gücüdür. Bunlar duyusal güçlerdir. Maddî akledilirler ise maddelerinden zihnî soyutlama ile soyutlanmış tümel kavramlardır. Müstefâd akıl ise teorik aklın eşyanın hakikatiyle birebir örtüşebileceği en yüksek zihnî soyutlamanın gerçekleştiği mertebedir. Bu soyutlamayı gerçekleştiren unsur ise faal akıldır.¹⁷²

İbn Bâcce'ye göre filozof, mezkûr bilgi ve idrak mertebelerinde yükselerek kendisine en büyük mutluluğu tattıracak faal akıl ile ittisal mertebesine ulaşır. Duyu algılarından başlayarak, mezkûr üç nefis kuvveti ve aklî soyutlamalar ile manevî olarak yükselir. Son aşamadaki müstefâd akıl mertebesine gelince faal akıl ile ittisal eder. Yani felsefî hikmet ideale ulaşır, en üstün teorik ve pratik erdemleri tecrübe eder ve ilahî bir hüviyete sahip olur.¹⁷³

İbn Bâcce semavî cisimlerin suretlerinin insanın akletme sürecinde etkisi olmadığını söyleyerek esasında suduru reddetmektedir. Batalyevsî ile kıyaslandığında hem âlem anlayışları hem de nefis anlayışları oldukça farklı gözükmemektedir. Batalyevsî sudur ve kozmoloji ekseninde bir âlem anlayışına sahiptir. İbn Bâcce nefis teorisi kapsamında ele aldığı faal aklı, faal akıl suretinin ötesine geçmeden değerlendirir. Yine nefis anlayışı klasik nebâtî, hayvanî ve insan nefsi şeklinde tasnif edilmiştir. Nefis teorisi ile bilgi ve akletme süreçleri iç içedir. Bu açıdan Batalyevsî ile kıyasladığımızda her ikisinin de kendisine özel bir nefis teorisi olduğu söylenebilir.

Batalyevsî'nin nefis anlayışına yeniden geldiğimizde, ay altı âlemdeki nefis türlerine son olarak küllî nefsi de eklediği görülmektedir. Küllî nefis büyük insan olan âlemin nefsidir. Duyulurların cüz'î olan insan nefsine cismanî duyular ile aktarılıp, mezkûr duyulurların sureti, heyulanî olan cüz'î insan aklına yerleşmesi gibi, aynı durum büyük insan olan âlem için de geçerlidir. Nitekim şeyler, âlemin nefsi olan küllî nefis için duyular mesabesindedir. Onlar tarafından âlemin durumu küllî nefse aktarılır. Daha sonra küllî akla yani Tanrı'ya ulaşır. Küllî akıl ile Tanrı arasında herhangi bir vasıta yoktur.¹⁷⁴ Küllî nefis faal akıldan sonra yaratılmıştır ve onun çizgisi altındadır. Akıl nefsi tüm yönleriyle sarar. Küllî nefsin mekânı, yeryüzünün merkezidir. Batalyevsî böyle söyleyip, bunun bir benzetme olduğunu ifade ederek, akledilirlerin cevherleri için mekân ve yön tavsifi yapılamayacağını söyler. Batalyevsî

¹⁷² İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 104.

¹⁷³ İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid*, s. 106-108.

¹⁷⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 120.

küllî nefsin iki daire ve bir doğrusal çizgisi olduğunu, bu doğrusal çizginin miracın basamakları olduğunu ve aynı zamanda cüz'î ve temiz nefislere meleklerin ulaşmasını ve vahyetmesini sağladığını ifade eder. Bataleyvî vahiy ve mucizelerin açıklamasını küllî nefis vasıtasıyla bu şekilde açıklar.¹⁷⁵

Bataleyvî çokça tartışılan nefsin ezeliyeti konusunda ise nefsin ezeli olduğunu düşünmektedir. Ona göre nebatî ve hayvanî nefis ölümden sonra yok olur. Bu konuda filozoflar arasında da ihtilaf olmadığını söyler. Nâtik nefis için ise ihtilaf meydana geldiğini, dinin de bu konuda uygun delil içermediğini söyleyerek buna dair aklî deliller sıralayarak ezeli olduğunu savunmuştur. Bu delillerden bazıları şöyledir: 1) Ölüm, nefsi maddeden kurtardığı için ve maddeden kurtulmak hakikati nefse daha iyi bellettiği için ölümden hakikat daha iyi anlaşılır. Bu nedenle nefis canlıdır. Nefis bedeninin ölümünden sonra diridir. 2) Bilkuvve olan her varlığı bilfiil hale getiren şey bir başka bilfiildir. Cisimler de bilkuvve canlı olup sonra bilfiil canlı olur. Bunu yapan da başka bir bilfiil canlı cevherdir. Cisim de nefsin bitişmesiyle canlı olur. O yüzden nefis bilfiil canlıdır. Bilfiil canlı olan diriliğini kaybetmez. 3)Nâtik nefis aklî suretlerden uzak olduğu müddetçe duysal idraklere ihtiyacı olmaz. Ancak nefis duyularsız da bu aklî suretlere vahiy gibi yollarla ulaşabildiği için bu nefsin zâtı itibariyle bağımsız olup cisme ihtiyacı olmadığını gösterir. 4) Uykularda görülen maddeden mücerret suretler, suretin varlık için iki hali olduğunu gösterir: İlki maddedeki varlık, diğeri maddeden mücerret varlık. Eğer suretler için iki madde durumu olmasaydı, nefislerde suretlerin yalnızca madde halleri bulunabilirdi. Bu da ölümden sonra insanın maddeden soyut halde varlığını devam ettireceğini gösterir. 5)Nâtik nefis ile hayvanî nefsin arasındaki farka kıymet biçilebilmesi için reziletlerden kaçan nâtik nefsin bunun karşılığını ve mükâfatını alabileceği ikinci bir hayatın olması gerekir. 6)Basitlerin birleşimi olan her şey basitlerine çözülür. İnsan ruh ve cisimden oluşur. Ölümden sonra ise cisim kendisi gibi cismanî olana ilişmesi gerekir. Yine ruhun da kendisi gibi ruhanî olana ilişmesi gerekir.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Bataleyvî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 60.

¹⁷⁶ Bataleyvî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 126-134.

İKİNCİ BÖLÜM

BATALYEVŚİ DÜŞÜNCEŚİNDE DİN-FELSEFE İLİŐKİŚİ

2.1. Din

Din kavramının pek çok tanımı vardır. En az insanın varlığı kadar eski olan din, farklı coğrafya, kültür ve anlayış ortamlarında yetişen pek çok bilim insanı tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Yapılan tanımlamalarda, tanımlayanların yaşadığı kültürün, sahip oldukları dinî inancın, gelenek ve göreneklerin etkisi büyüktür. Bu yönüyle yapılan pek çok din tanımında, tanımlayanların sahip olduğu din, kültür ve geleneğin etkisi mevcuttur diyebiliriz. Bu etki dışındaki tanımların sayısı ise azdır. Bu cümleden olarak birkaç örnek vermek gerekirse; “(İslam dini), akıl sahiplerini, (kendi iradeleri ile), Resulullah’ın getirdiklerini kabule çağırın ilâhî bir kanundur.”¹⁷⁷ “Din, Allah tarafından vaz’ olunmuş bir kanundur.”¹⁷⁸ Durkheim (ö. 1917) ise şöyle tanımlar: “(Din olgusu) diğer olgulardan ayrılmış ve yasaklanmış kutsal şeylerle ilgili olan inançlar ve pratiklerden (herkesi kendisine bağlayan ve Kilise olarak isimlendirilen bir ahlaki topluluk) oluşan birleşik bir sistemdir.”¹⁷⁹ Örneklerdeki din kavramı tanımları, kişilerin düşün dünyasının sübjektif birer yansıması şeklinde olup, kimisi dinin sosyolojik, kimisi hukukî, kimisi de psikolojik yönünü ön plana çıkarmıştır. Din kadim, evrensel ve çok yönlü bir olgu olmanın yanında oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bunun nedeni tarih boyunca birbirinden farklı yapıda pek çok inanç sisteminin, dinin neşet etmiş olmasıdır. Söz gelimi, din denince akla gelen Tanrı ve Yüce Varlık kavramının totemizm, animizm gibi ilkel dinlerde olmaması, Tanrı inancının var olup, dinin çok-tanrıcılık formuyla ve peygambersiz, vahiysiz bir şekilde eski Yunanlılarda tezahür etmesi bu cümleden sayılabilir.¹⁸⁰ Bu karmaşıklığı belli ilkeler nezdinde çözümlemek mümkün olabilir. Yani bir dine din denmesi için o dinde Tanrı (Yüce Varlık inancı), kutsallık, iman esasları, ibadet ve ayin uygulamaları, vahiy, kutsal kitap ya da metinler, peygamber ya da din ikame edici, ahiret anlayışı, cemaat birlikteliği gibi unsurlar bulunmalıdır.¹⁸¹ Yine inanç olgusu dinin en temel ögesidir.

¹⁷⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifat: Arapça –Türkçe Terimler Sözlüğü*, nşr. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 105.

¹⁷⁸ A. Hamdi Akseki, *İslam Dini: İtikat, İbadet ve Ahlak*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1969, s. 7.

¹⁷⁹ Emile Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, çev. Joseph Ward Swat, George Allen & Unwin Ltd, New York 1976, s. 43-44.

¹⁸⁰ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2003, s. 329.

¹⁸¹ Günay Tümer vd., *Dinler Tarihi*, BerikanYayınevi, Ankara 2011, s. 21-23.

Dini tanımlamanın zorluğuna işaret ettikten sonra, dine dair yapılan tanımlamaların kimisine sözlükler üzerinden işaret etmeye devam edelim: “Genel olarak din, inanış ve davranış şekilleri ile insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve insanların iyi işler yapmasını, barış ve huzur içinde bir arada yaşamasını sağlayan genel kurallar bütünüdür.”¹⁸² “İnsan varlığının yaşam ve tecrübelerinin üç temel boyutuyla ilgili sorulara, belirli özellikleri olan bir Tanrı kavramıyla yanıt getirmeye çalışan inanç sistemi: insan varoluşunun kaynağı, insan doğasının kaynağı ve Tanrı.”¹⁸³ “Tanrısallığa yönelik belirli tapınma usulleri. İnsan ruhunu doğaüstüne yönelten ve Tanrı’yla ilişkiye koyan inanç etkinliği.”¹⁸⁴ “Metafiziğe referansla ‘din, iradesinden sapmadan her şeyi yaratıp kontrol eden ilahi bir gerçekliğe inanç ve ibadettir.’, hümanistik değerlere referansla ‘din, kişinin coşkuyla çabalayabileceği ve davranışlarını düzenleyebileceği değerler inşa etme girişimidir.’”¹⁸⁵ “Din, çoğunlukla ibadet ve kurban olgusunun eşlik ettiği, bir veya daha fazla tanrının varlığına dair test edilemeyen inançlar sistemidir.”¹⁸⁶

Dine dair sözlüklerde yapılan yukarıdaki tanımlar yine bu kavrama dair yaklaşımların farklı olabildiğini göstermektedir. Din kelimesinin etimolojik kökeni ise kaynaklarda yine farklı yaklaşımlarla açıklanmaktadır. Her ne kadar din kelimesinin hem etimolojik hem de ıstılâhî tanımında birlik sağlanamamış olsa da, hemen her toplumda ya da grupta “din” kavramı kullanılmış, farklı kelimelerle olsa da ifade edilmiştir. Bu cümleden olarak dine, yol, mezhep, ayin, yöntem anlamında Eski Farsça’da (Pehlevi) “den”, sonraki dönemlerde Farsça’da “din”, Eski Yunanca’da korku ile karışık saygı, örf ve âdet anlamında “thrioheya”, İslam öncesi Türkler arasında “den”, “nom”, “drm”, “darm”, İslamiyet’le birlikte Türkçe “din”, Sanskritçe’de din, düzen, kanun, yol, örf, fazilet, sorumluluk, hakikat, kanun, adalet, ahlak anlamlarında “dharma”, Budizm dili Pali’de doktrin anlamına da gelen “dhamma”, Sabiilikte gerçek, hakikat, inançlılık, yol, söz, iman anlamında “Kušta” ve adalet, hukuk, yargı, hesap, inanç, yol anlamında “dına”, Yahudilikte önceleri ibadet, kurban ve dua anlamında “abodath elohim” ve Babil sürgünü sonrası kanun, hüküm, yargı anlamında “dath”, Hristiyanlıkta ve Batı dillerinde din, Allah korkusu, şeriat, kanun, yol, ibadet anlamında Latince “religio”, “religion” denmiştir.¹⁸⁷

Günümüz Türkiye’inde din kavramı için “din” kelimesi kullanılmaktadır. İslam öncesi Türk toplumları din için den, nom, drm, darm gibi pek çok kelime kullanmıştır.

¹⁸² Tümer vd., *Dinler Tarihi*, s. 22.

¹⁸³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 90.

¹⁸⁴ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2004, s. 144.

¹⁸⁵ Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, Barnes & Noble Books, USA 1981, s. 246.

¹⁸⁶ Mario Budge, *Dictionary of Philosophy*, Prometheus Books, New York 1999, s. 248.

¹⁸⁷ Tümer vd., *Dinler Tarihi*, s. 23-25.

Bunlardan *dr̥m* ve *darm*'ın, *din* ve *inanç* anlamındaki Sanskritçe *dharma* kelimesinden, *dinî* *inanç* ve *kanun* anlamındaki *nom*'un ise Soğdça'dan¹⁸⁸ geçtiği kabul edilmektedir. Kaynaklarda “den” kelimesi ile “din” kelimesi arasındaki benzerlik, bu iki kelimenin aynı olabileceği şeklinde ifade edilmektedir. Uygur Türklerinin *din* ve mezhep için “din” kelimesini kullanması ve Arapça “din” kelimesinin kökenine dair ihtilafların olması da bunu desteklemektedir.¹⁸⁹

Arapça'daki “din” kelimesinin kökenine dair birtakım ihtilaflar vardır. Buna göre İskoç şarkiyatçısı Duncan B. Macdonald (ö. 1943) klasik Arap sözlüklerinde geçen *din* kelimesinin kökeninin şu üç kaynağa dayandığını söylemektedir: a)“Hüküm” anlamındaki İbranice-Aramice kelime, b)“örf, âdet” anlamına gelip, bir önceki kelimeyle de benzerlik içererek Arapça kelime, c) “din” anlamındaki Farsça “*daenâ*” kelimesi. Bazı şarkiyatçılar Arapça'daki “din” kelimesinin üçüncü seçenekteki Farsça “*daenâ*” kelimesinden geldiğini söylerken, Fransız şarkiyatçı Maurice Gaudetfroy-Demombynes (ö. 1957) bu kelimenin “din” anlamında nasıl kullanılmaya başlandığını bilmediklerini ayrıca Arapların bu kelimeyi “*dâne*” olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Aynı şarkiyatçı hem kendisinin hem de Macdonald'ın *din* kelimesini borç, yükümlülük anlamındaki “*deyn*”e dayandırdıklarını da söylemiştir.¹⁹⁰

Din kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de ve İslamî kaynaklarda geçme şekli, İslam'da *dinin* nasıl anlaşıldığına dair fikir vermektedir. *Dâne* (دَان) – *Yedînu* (يَدِينُ) - *Dînen* (دِينًا) / *Diyâneten* (دِيَانَةً) şeklinde ifade edilen *din* kelimesi ki çoğulu *edyân* (اديان) olup, Kur'an-ı Kerim'de doksan iki yerde geçmektedir. Bu ayetlerde sahip olduğu anlamlar ise genelde şu şekildedir: Hüküm, tevhid, İslam, itaat, yönetme-yönetilme, tapınma, şariat, hudud, âdet, millet, hesap, ceza.¹⁹¹

Suriye asıllı Amerikalı araştırmacı Yvonne Yazbeck Haddad bu ayetlerin yarısının Mekki, yarısının da Medeni olduğunu söylemektedir. Buna göre Mekke döneminin ilk günlerinde inen ayetlerde (Fatiha suresi 4. ayet, Zariyat suresi 6. ayet) *din* anlamında “*yevm*” ve “*yevmü'd-dîn*” (*din* günü, hesap günü) kelimeleri geçmiştir. Bu kelime daha sonraki ayetlerde tekrar etmemiştir. Mekke'nin son dönemlerinde ise yine *din*le ilgili ayetler incelendiğinde sorumluluk ve hesaptan, tevhid ve teslimiyet olgularına geçildiği gözükmemektedir (En'am suresi 161. ayet, Rum suresi 43. ayet). Medine döneminde ise tevhid

¹⁸⁸ Soğdça, bugünkü Özbekistan'ın Soğdiana bölgesinde 4. ve 10. yüzyıllar arasında konuşulan, alfabesi Arami kaynaklı olan Eski bir İran dilidir. Daha fazla bilgi için bakınız: Mevlüt Erdem, “Soğdca, Türkçedeki Soğdca Kelimeler ve Bunların Türkçeye Uyumları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 21/1 (2014), s. 66-67.

¹⁸⁹ Tümer vd., *Dinler Tarihi*, s. 26.

¹⁹⁰ Günay Tümer, “Din (Genel Olarak Din)”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, s. 312.

¹⁹¹ Tümer, “Din (Genel Olarak Din)”, c. IX, s. 312

vurgusundan “müslimîn” ifadesi ile cemaat, topluluk, grup bilinci vurgusuna geçilmiş, bu minvâlde “dînü'l-hak” tabiriyle Hristiyan ve Yahudilik dinlerinin varlığını da ifade ederek, müşriklerin bâtil dinlerine karşı İslam'ın hak din olduğu ifade edilmiştir (Tevbe suresi 29. ayet, Feth suresi 28. ayet, Hac suresi 78. ayet). Genel olarak Mekke döneminde din kavramı dini ortaya koyan, mekâna ve zaman hükmeden, hesap gününün sahibi olan Allah'ın otoritesi anlamlarını taşıırken, Medine döneminde bu muhtevaya Allah'ın mutlak hâkim olması, kişinin Allah'a bağlı bir hayat sürüp, Müslüman topluluğa karşı da sorumluluklarını yerine getirmesi gibi anlamlar da eklenmiştir.¹⁹²

Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin ve din anlamında kullanılan kelimeleri bilmek, özellikle İslam dininde dinden ne anlaşıldığına dair fikir edinmemiz açısından önemlidir. Din kelimesi yirmi üç yıl süren vahiy süreci boyunca sürece uygun şekilde anlam tekâmülüne uğramıştır. Vahiy sürecinden sonra hadis literatüründe ve klasik İslam düşüncesinde gelişen din tanımı yine vahiy sürecine benzerdir. Bu bağlamda din kavramı hadis literatüründe genel olarak İslam, yol, şariat, kanun, ahlak gibi anlamlara gelirken, sonraki dönem İslam klasiklerinde yapılan tanımlar ise şu minvaldedir: a) Bakıllânî'ye (ö. 1013) göre din itikat, bağlanmak, inkıyad etmek ve Allah'a teslim olmaktır. Yine İslam kelimesini de benzer kelimelerle açıklar.¹⁹³ b) Şehristânî'ye (ö. 1153) göre din tâat ve itaat anlamlarına, “Ne yaparsan onu görürsün.” cümlesinde olduğu gibi ceza ve karşılık anlamlarına ve kıyamet günündeki hesap manasına gelmektedir. Teslimiyet, itaat, ceza ve hesap aldığı anlamlar arasındadır.¹⁹⁴ c) Tehânevî'ye (ö. 1745) göre din lügatte âdet, tâat, hesap, yol, kaza, hüküm, ceza anlamlarına gelirken, (ıstılâhta) akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salaha, gelecekte (ahirette) felaha sevk eden Tanrı tarafından konulmuş bir kanun anlamına gelmektedir.¹⁹⁵

İslam klasiklerinde ve hadis literatüründe dine verilen benzer anlamlardan sonra İslam filozoflarının dinî anlayış ve yaklaşımları da özellikle filozofumuz Batalyevsî'nin din anlayışının anlaşılması adına önemlidir. İslam filozoflarının din tanımları ve dine verdikleri anlam felsefe ile ilişkilidir. Kimisi felsefenin yöntemlerini dinin kimi konuları üzerinde uygulayarak ama ancak dini esas alarak bir yol çizmiştir; kimisi din ile felsefeye eş değer

¹⁹² Yvonne Yazbeck Haddad, “The Conception of the Term ‘Din’ in the Qur'an”, *The Muslim World*, 64/2 (1974), s. 114-123.

¹⁹³ Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib b. Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Yusuf Mekarisi el-Yesui, Mektebetü's-Şarkiya, Beyrut 1957, s. 345-347.

¹⁹⁴ Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, *İslam Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihâl)*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 51

¹⁹⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l'ulûm*, ed. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, c. I, s. 814.

surette ya da birbirini tamamlar mahiyette bir anlayışla yaklaşmıştır; kimisi de yine dini esas almış, felsefeyi ise eleştirmiştir. Her halükârda İslam filozoflarının din anlayışı felsefî bir süzgecin içinden geçmiştir. Bu açıdan her birinin din tanımı, felsefî algı ve yorumlarının bir izdüşümü olmuştur.

İslam filozoflarından Kindî (ö. 866) dini esas alıp, felsefeyi onu anlamak için kullanan, uzlaştırma yoluyla felsefeyi dine tâbi kılan anlayışa sahip bir yaklaşım sergilemiştir. Risalelerinde dinin tanımına dair doğrudan bir açıklama olmasa da, o, dini temelden esas aldığı için tanımlamak için felsefeyi seçmiştir. Eserlerinde pek çok felsefe tanımı vardır. Bunu da “felsefe” başlığı altında ele alacağız. Kindî’ye göre âlemin yegâne sahibi Tanrı’dır. Varlığın kaynağı da yine O’dur.¹⁹⁶ Peygamber Allah’ın vahyini insanlara ileten ve insanların da kendisine tâbi olması gereken resulüdür.¹⁹⁷

Kindî’ye göre vahiy, peygamberlerin herhangi bir çaba harcamasına, matematik, mantık gibi ilimleri bilmesine gerek olmadan, Tanrı tarafından ahlakî tezkiyesi gerçekleşikten sonra O’nun istek ve iradesiyle doğrudan peygambere verilir. Buna insanlar ulaşamaz, çünkü vahiy insanların seviyesini aşar. Onlar ancak aklî yöntemlerle anlayabilirler. Bu da peygamberi, insanlardan ayıran en temel özelliktir. Vahiy peygamberi Tanrı’nın iradesine tâbi kılar ve buna tâat göstermesini ister.¹⁹⁸

Kindî dinin konusunu felsefe üzerinden açıklar. Buna göre “İlâhiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile, tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer.”¹⁹⁹ Tanrı’nın din vasıtasıyla getirdiklerinin de bu bilgilerle aynı olduğunu söyler. Buna göre peygamberler Tanrı’nın birliğini, O’nun istediği ahlakî faziletlerin tutulup, reziletlerin terk edilmesini salıklayan bir din getirmişlerdir.²⁰⁰ Ona göre peygamberin getirdiklerinin aklın verileriyle uyumlu olduğu sabitken, bunun aksini söyleyenler ise ancak akıldan yoksun olan ve cehaletle yöğrulan kimseler olabilir. Yine Kindî’ye göre peygambere inanıp onu tasdik eden birinin, peygamberin getirdiklerini yorumlayan din ve akıl sahiplerine karşı çıkması onun akıl gücünün zayıflığının göstergesidir. Çünkü buna göre o kişi ya ne dediğini bilmemektedir ya da vahyin dilini, etimolojisi, çekim kurallarını vb. bilmemektedir.²⁰¹

¹⁹⁶ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 270.

¹⁹⁷ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 268.

¹⁹⁸ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 268-269.

¹⁹⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 142.

²⁰⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 142.

²⁰¹ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Ediş Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 229-230.

Kindî'nin din tanımı ve din algısının, az önce tanımlarını serdettiğimiz Şehristânî, Tehânevî ve Bakıllânî gibi düşünürler ile farkında felsefenin etkisi görülmektedir. Buna göre önceki din tanımlarındaki Tanrı'ya itaat, O'na teslimiyet, ahlak, ceza, yol gibi olguların yanına akıl ile tahlil edilen yararlı-zararlı şeylerin bilgisi ve ilahiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisini elde edip, onları anlama gibi unsurlar eklemiştir.

Fârâbî'ye göre din toplumsal ve yönetsel bir olgudur. Topluluğun mutluluğa ulaşmasında zorunlu kurumlardan biridir. Mille (ملة)²⁰² diye tabir ettiği dini şöyle tanımlamaktadır: “Din, birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüşler ve fiillerdir ki, onları, toplum için onların ilk yöneticisi tasarlar. O, onların uygulamasıyla onlarda veya onlar vasıtasıyla öngördüğü belli bir amaca ulaşmak ister.”²⁰³ Buna göre din, Platon'un filozof-kralına²⁰⁴ benzer olan “ilk başkanın” toplum için belirlediği görüş ve davranışlara denir. Şayet bu başkan erdemliyse ve yönettiği toplum da erdemliyse, başkanın belirlediği bu görüşler (din) ile en hakiki mutluluk olan en son mutluluğa erişmeyi amaçlar. Bu dine de erdemli din denir.²⁰⁵

Fârâbî'ye göre erdemli toplum, erdemli başkan ve erdemli din olduğu gibi erdemsiz toplum, erdemsiz başkan ve erdemsiz din de vardır.²⁰⁶ Erdemli dini ancak erdemli başkan ortaya koyabilir. Fârâbî'ye göre erdemli şehir, erdemli dine, erdemli din de erdemli başkana bağlıdır. Erdemli “ilk başkanın” vahiyle bağlantılı olup, belirlediği görüşlerin de vahiy kaynaklı olduğunu söyler. Bu da iki yolla olur. Ya dini ikame etmesi için gerekli görüşlerin tamamı ona vahyedilir ya da vahiyden elde ettiği güçle bunu kendisi yapar.²⁰⁷

Fârâbî'nin din tanımı Kindî'nin tanımından ve önceki tanımlardan oldukça farklıdır. Yine felsefe ehli olarak Kindî gibi dine, felsefe penceresinden bakmıştır. Bununla beraber Kindî kendinden önceki din anlayışına daha yakın iken, Fârâbî'nin din anlayışı kendine özgün bir farklılık içerir. Fârâbî'nin din ile felsefeyi aynı potada eritip, dini felsefenin bir cüz'ü olarak kurguladığı teorisinde, dini sosyal yaşamın ve idarî ve siyasî hayatın gelişmesi için vesile mesabesinde konumlandırışı dikkat çekicidir. Bu teorisini de mille diye isimlendirmiştir.

²⁰² Mille (ملة): “Din gibidir. Yüce Allah'ın kullarına, ilahi huzura kavuşmaları için peygamberlerin dilinden koymuş olduğu hükümlerdir. Mille(t) ile din arasındaki fark şudur: Millet sadece isnad edilen bir peygambere izafe edilir.” Daha fazla bilgi için bakınız: Cürcânî, *Tarifat: Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü*, s. 235

²⁰³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 16.

²⁰⁴ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 217-218.

²⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 16.

²⁰⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla – Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 184.

²⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 18.

Gazzâlî'ye göre ise din, tüm öğeleri ve nebevî içeriğiyle ilahî kaynaklıdır. Ona göre dinin temel unsurları Tanrı'ya, nübüvvete ve kıyamet gününe şüphe götürmez şekilde iman etmektir. Ona göre esas ahirette saadete kavuşmaktır. Bunun için de tek yol takva ile yaşamak (dinin ikâme ettiği günahlardan sakınmak), nefsi tezkiye etmektir. Bunun yolu da dünyadan yüz çevirip, ahirete dönmek, insanın tüm varlığıyla Tanrı'ya yönelmesi vesilesiyle dünyaya olan ilgisini kesmektir.²⁰⁸ Kişinin Hz. Peygamber'i kabul ya da reddetmesi, onun dindeki konumunu belirleyen önemli bir role sahiptir. Ve buna göre Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmeyen kâfir olur, yani din dairesinin dışına çıkmış olur.²⁰⁹

Gazzâlî'ye göre esas amaç ahirettir. Ahirette mutluluğu yakalamaktır. Bunun yolu da dinden geçer. Bunun için de dünya tamamını dine, hayatının nizamı büyük önemi hâizdir. Dünya hayatı, ahiretin tarlasıdır diyerek, dünya hayatının ahirete hazırlanma anlayışına ırcâ eder. Buna göre onun din anlayışında dünya sonsuz bir vatan değil, bir köprü ya da bir misafirhane olarak kabul edilip Tanrı'ya ulaşmak maksat edinilmelidir.²¹⁰

Gazzâlî'nin dine bakışını inceledikten sonra, İbn Rüşd'ün din anlayışını anlamak da uzlaşıcı din-felsefe ilişkisini anlamak için önemlidir. Batalyevsî gibi Endülüslü olan İbn Rüşd'ün, sistematik şekilde va'z ettiği uzlaşıcı din-felsefe ilişkisi bu alanda va'z edilen en dikkat çekici girişimdir.

İbn Rüşd'e göre İslam dini (şeriat) haktır ve ilahîdir. Din insanları saadete davet eder. Bu davet de üç yolla olur. Bunlardan ilki burhan, ikincisi cedel, üçüncüsü de hatabî söz, iknadır. Bu üç yolla tüm insanlığı teşmil edecek bir din daveti söz konusudur. Bu farklılığın nedeni ise insanlardaki akıl ve anlayış kapasitelerindeki farklılıktır. Burhan da dâhil olmak üzere Peygamber, hak olan dine (İslam'a) insanları davet eder.²¹¹

İbn Rüşd'e göre dinin üç esası vardır. Bunlar Allah, nübüvvet ve ahirettir. Yine bu üç esasa yukarıdaki mezkûr yollarla ulaşılabileceğini söyler. Dinin bu üç unsuru, ona göre, kişiyi din sınırları içerisinde tutmak için asgari temeli teşkil eder.²¹²

Ona göre dinin amacı ise hak olan ilim (ilmü'l-hak) ve hak olan amelî (amelü'l-hak) insana öğretmektir. Hak olan ilim (bilgi) Tanrı ile diğer mevcudatı nasıl iseler öyle bilmek, bilhassa dini mahiyetine uygun şekilde öğrenmek, ahiretteki mutluluğun ve bedbahtlığın ne olduğunu tanımaktır. Hak olan amel ise saadeti getirecek faziletli fiillere bel bağlamak,

²⁰⁸ Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1960, s. 58-59.

²⁰⁹ Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, s. 38-39; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2024, s. 259.

²¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınevi, İstanbul, s. 39.

²¹¹ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl el-Keşf an minhâci'l-edille: Felsefe – Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2023, s. 83-84.

²¹² İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 101.

saadetten uzaklaştıracak rezilet fiillerinden de uzak durmaktır.²¹³ Bütün bunlar İbn Rüşd'e göre dinde gerçek anlamda mutluluğa ulaşmada ilim-amel birlikteliğinin önemini göstermektedir.

Endülüslü düşünürümüz Batalyevsî'ye gelince, onun eserlerinde dinin doğrudan tanımına dair ifadeler bulunmamaktadır. Ancak din anlayışının genel çerçevesi diğer mezkûr İslam düşünürlerine göre, İslam düşünürü Kindî ile daha fazla benzerlik içermektedir. Çünkü iki düşünür de felsefeye göre, dini esas almış ve dinin tanımını da felsefî bir nazar ile yapmışlardır.

Esasında nebevî nefis dediği nefis türünü (peygamberlik nefsi) ve peygamberin özelliklerini tarif ettiği düşünceleri bize dini üzerine tesis ettiği anlayış biçimini göstermektedir. Buna göre din vahiy ve ilhama dayalıdır yani ilahî kaynaklıdır. Din haktır ve haktan sapan nefisleri düzeltir. İnsanlara onların yapması gereken fiilleri salıklar. Noksan olan fitratları yetkinliğe ulaştırmak için kural koyar. Din nasihat eder, hatırlatır, teşvik eder ve korkutur. Ona göre din, peygamber aracılığıyla âlemin tesisidir.²¹⁴

Batalyevsî'ye göre dinin en önemli işlevlerinden biri insanın fiillerini, amellerini düzenlemektir. Bunu peygamberler vasıtasıyla nasihat, korkutma, teşvik, yönlendirme ve hatırlatma gibi yollarla yapmaktadır. Batalyevsî'nin işaret ettiği insan fiillerinin din vasıtasıyla güzelleştirilmesi olgusu Kindî ve İbn Rüşd'deki insan amelinin din vasıtasıyla reziletten uzaklaşıp, fazilete yaklaşması olgusuyla paralellik içerir. Yine aynı şekilde Fârâbî'nin erdemli toplumunda da bireylerin faziletli davranışlar sergilemesi önemlidir. Bunu sağlayan da erdemli dindir. Yine Gazzâlî dünya hayatının ahiretin tarlası olduğuna dikkat çekerek, ahiretteki mutluluğun dünyadaki dine dayalı nefsin terbiye edildiği ve Tanrı'ya büyük bir ilgi ile yönelmiş olunan bir yaşam şekline bağlı olduğunu söylemiştir. Bu doğrultuda incelediğimiz tüm filozofların dinde ortak sergilediği düşünsel tavırlardan birinin dinin, insanın ahirette mutluluğa ulaşmasını sağlayacak faziletli amel ve fiilleri işlemlerini sağladığı anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

Batalyevsî'nin filozofluk nefsinin bir işlevi olarak işaret ettiği “oluş ve bozuluş âleminde şeriatın ve nübüvvetin varlığının hikmetinin araştırılması” ifadesi, dinin ve peygamberliğin felsefe tarafından araştırılabileceği anlamına gelmektedir. Buna göre felsefî nefse sahip olan kişi, dinin ve peygamberin varlığını sorgulayıp anlayabilir.²¹⁵ Dinin felsefî yöntemlerle anlaşılması konusu Kindî'nin “vahyin insanlar tarafından aklî yöntemlerle

²¹³ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 111.

²¹⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58.

²¹⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 56.

anlaşılabileceği” şeklindeki ifadelerinde de geçmektedir. İbn Rüşd ise bu görüşün önemli savunucularındandır. Ona göre bizzat din bir kısım insanın burhan (felsefî yöntem) ile anladığı, ona davet edildiği bir şeydir.

Batalyevsî’ye göre dinin amacı nefisleri kurtarmak ve ölümden sonraki mutluluğa erdirmektir. Dinin bunu yapmadaki yöntemi ikna ve tahayyüldür. Ona göre insanların renklerindeki, dillerindeki, hallerindeki farklılıklar onların düşünce ve anlayış kabiliyetlerinde de mevcuttur. Buna göre muhakemesi ve anlama kabiliyeti diğerlerine göre zayıf olan insanlar ikna ve taklit yoluyla anlayabilirler. Bununla beraber Batalyevsî dinin “en büyük burhan” dediği mucizelere dayandığını söyler. Buna göre insan akli mucizeleri anlayacak takatte değildir. Mucizeler ise en esaslı kanıtlardır. Bu yüzden dinin, burhana dayalı olmadığı söylenemez. Mucizelere burhânî delil olgusu yükleyerek, peygamberlik olgusunun akli yöntemle tahkimini yapmıştır. Buna göre peygamberin getirdiği şeylerde artık delil aranmasına gerek olmayarak, bunlar ikna ve taklit yoluyla kendisinden alınır. Namazın neden beş vakit kılındığına veya orucun neden otuz gün tutulduğuna dair konular ikna ve taklitin konuları olur.²¹⁶

Batalyevsî’nin çağdaşı İslam düşünürlerinden Vakkâşî’nin (ö. 1095)²¹⁷ mühlidlikle suçlanması üzerine ve bu kendisine sorulduğunda yaptığı yukardaki açıklama onun dine, felsefeye ve bu ikisi arasındaki ilişkiye verdiği anlama dair pek çok meseleyi açıklar. Detaylı bir şekilde ileride ele alacağımız bu konunun şimdilik ifade edeceğimiz bölümü dine verdiği anlama dairdir. Batalyevsî’ye göre dinin amacının ölümden sonra mutluluğa erdirmek olması, ahiret odaklı bir ifadedir. Buna göre özellikle mutluluğun ölümden sonra olacağını söylemesi ve öncesini zikretmemesi ahiretin vurgulandığı bir yaklaşımdır. Diğer İslam filozofları da genel olarak dinin amacının insanı mutluluğa erdirmesi olduğunu söylerler. Ancak kimisi Batalyevsî gibi ahiret ile ifade ederken, kimisi de her iki dünya hayatına teşmil eder. Batalyevsî ile paralel olarak, Fârâbî’ye göre de dinin amacı erdemli şehir, erdemli başkan ve erdemli din ile en son mutluluğa erişmektir. Yine Gazzâlî, tıpkı Batalyevsî de olduğu gibi dinin amacının insanı ahirette mutluluğa erdirmek olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd de dinin amacının ahirette insana mutluluğu getirecek fiil ve amelleri bilmek olduğunu

²¹⁶ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 449-451.

²¹⁷ Tam adı Ebü'l-Velid Hişam b. Ahmed b. Halid el-Kinânî ya da el-Kettânî’dir. İbnü'l Vakkâşî olarak bilinir. 1019 yılında Endülüs’te doğmuştur. Nahiv, lügat, şiir, hitabet, fıkıh, kelam, hadis ve pek çok ilim dalında geniş bilgiye sahiptir. Sağlam fikirli, keskin görüşlü, geometri ve mantık konularında dakik araştırmacıdır. Endelüsü, Vakkâşî’yi ilim denizi, nezahet, zarafet kaynağı, iyi ahlak sahibi olarak tanımlamaktadır. Zünnûnilerin başkenti Tuleytula’da (Toledo) kadılık yapmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Sâid el-Endelüsü, *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 188.

söylemiştir. Buna göre dinin amacının İslam filozofları nezdindeki yaklaşımı benzerdir diyebiliriz.

Batalyevsî'nin dini epistemolojik olarak ikame etme girişimi ilgi çekicidir. Bir yönüyle Fârâbî'nin din ile felsefe arasında genel – özel ilişkisi kurarak, dinin yine epistemolojik temelini oluşturmaya çalıştığı din-felsefe arasındaki küll-cüz' ilişkisine benzerdir.²¹⁸ Buna göre din, felsefenin bir cüz'ü olup, bu nedenle de felsefenin içerdiği burhanî delilleri, din de içerir sayılır. Buna göre dinin içeriğinde burhan aramaya gerek kalmaz. Batalyevsî ise bir genel-özel ilişkisi ya da küll-cüz' ilişkisi kurmayıp, doğrudan mucizeleri kanıt olarak gösterir. Mucizeler akıl üstü, aklın anlayamadığı şeyler olup, ama ancak dinin aklî temellendirilmesine kaynak olacak şeyler olarak nitelendirilmiştir. Bu çıkarımın üzerine de, Fârâbî gibi, dinin kalanında burhan aranmasına gerek kalmadığını, çünkü en büyük delil ve burhanın mucizelerle peygamberin doğruluğunu ispat ettiğini söylemiştir. Yine Kindî de bir başka açıyla benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre dinî/vahyî bilgi rasyonel olup, aklî delillerle doğrulanabilmektedir. Ayrıca Tanrı'ya dayanması nedeniyle vahyî bilgi, felsefî bilgiden daha güvenilir ve daha yakınî bir nitelik taşımaktadır. Bunu yalnızca cahillerin ve akl-ı selim olmayanların anlayamayacağını söyleyerek, dinî bilgiyi epistemolojik olarak rasyonalize etmiştir.²¹⁹

2.2. Felsefe

Felsefe en az din kadar tanımlaması zor bir diğer kavramdır. Bunun nedeni ise aynı dinde olduğu gibi onu tanımlayanların düşüncelerinden, tarihî ve sosyolojik koşullardan etkilenme durumudur. Felsefenin pek çok tanımı, onu tanımlayan filozofların farklı tasavvurlarıyla yaklaşık iki bin beş yüz yıllık geçmişe sahiptir. Bunun en belirgin örneklerinden biri milattan önce 6. yy'da Antik Yunan'da ortaya çıkan felsefe, teorik olarak varlıkların gerçekliğini sorgularken, aynı dönemlerde Doğu'da Konfüçyüs ve Buda gibi düşünürlerle ortaya çıkan felsefî anlayış ise metafizik yerine ahlak ve siyaset temelli pratik bir felsefe geliştirmiştir. Yani birbirinden bağımsız bu iki felsefî anlayışın düşünceden, düşünme ve sorgulama eyleminden anladıkları şeyler farklıdır.²²⁰

Felsefeyi genel hatlarıyla açıklayacak ifadelerden biri olarak Aristoteles'in (ö. m.ö. 322) *Metafizik*'inin başlangıç cümlesi olan "Bütün insanlar doğal olarak (doğaları gereği) bilmek isterler." ifadesini sayabiliriz. Aristoteles'e göre insanlar duyu organları olan

²¹⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 26.

²¹⁹ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler* içinde, s. 268-269.

²²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul 2024, s. 13-14.

gözleriyle, kulaklarıyla edindiklerinden, öğrendiklerinden zevk alır. Bu da insanoğlunun kendisini çevreleyen evreni, içinde yaşadığı toplumu, geçmişi ve bütün yönleriyle varlığı bilmek ve tanımak isteğinin kaynağıdır.²²¹

Felsefeyi Antik Yunan'daki doğuşundan ele alarak tanımlamaya başlarsak, etimolojik olarak Grekçe “philosophia” kelimesiyle ifade edilegelmiştir. Bu kelime birleşik bir kelimedir ve “philo” (sevgi) ve “sophia” (bilgelik) sözcüklerinden meydana gelmiştir. Buna göre “bilgelik sevgisi” ve “hikmet arayışı” anlamlarını taşımaktadır.²²² Türkçe’de kullanılan “felsefe” kelimesi ise “philosophia”nın Arapçalaşmış halidir.²²³ Eski Yunanca “sophia” kelimesi akıllıca davranmak, ifrat ve tefritten kaçınmak, kendine hâkim olmak ve kötülöklere göğüs germeyi bilmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan filozof hayatın ne olduğunu idrak edip, kendi yaşamını da bu anlayışa entegre eden kişidir. Felsefenin amacı varlığa dair teorik bilgi edinmeye çalışırken, aynı zamanda doğru ve ölçülü davranışlarda bulunmak, ahlaklı yaşamının yollarını bulmaktır.²²⁴

Mezkûr “bilgelik sevgisi” bir sonuçtan çok, felsefe için bir yolda olma durumunu ifade eder. Jaspers ve Pythagoras “bilgelik” ile “felsefe” arasında ayrım yaparlar ve felsefenin bilgeliğe sahip olma iddiası değil, bilgeliği sevmek ve onu elde etme isteği olduğu konusunun altını çizerler.²²⁵ Felsefenin özü olan bilgelik ise hem bir entelektüel duruş hem de uygun ve doğru eylemlerde bulunma halidir. Keza tek başına teorik olarak varlığı esaslı şekilde kavrama ve anlamlandırma hali olmadığı gibi, pratik olarak aşırılıktan ve ölçsüzölükten kaçan bir ahlakî duruş da değildir. Buna göre bilgelik olup bitenlerin nedenlerine dair sağlam bir kavrayışa sahip olup, bunun sonucunda da doğru eylemlerle bunu tamamlama durumudur.²²⁶ Bilgelik kavramına eğilen Sokrates, onu, kişinin tüm hayatını her yönüyle temellendirmesi ve tüm edimlerinin ve hayatının hesabını esaslı bir şekilde sorgulaması, eleştiri ve sınamalardan başarıyla geçmesi şeklinde açıklamıştır. Ona göre felsefî bilgelik, siyasîler, şairler ve her meslek erbabının ne iş yaptıklarını tüm ilke, sebep ve amaçlarıyla bütöncöl şekilde bilip, bunlara hâkim olması üzerine kuruludur. Kişinin bütün dayanaklarıyla hesabını verebileceği bir hayata sahip olması için tüm eylem, yapıp etme ve edimlerini her türlü eleştiri ve sorgulamadan geçirmesi gerekir. Bu felsefî bilgeliği getiren şeydir.²²⁷

²²¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 13.

²²² Mahmut Kaya, “Felsefe”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 311; Angeles, *Dictionary of Philosophy*, s. 211; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 34.

²²³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 34.

²²⁴ Selahattin Hilav, *Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1993, s. 5.

²²⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 31; Hilav, *Felsefe El Kitabı*, s. 5-6.

²²⁶ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 16.

²²⁷ Platon, *Sokratesin Savunması*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 58.

Fârâbî hikmet diye tabir ettiği bilgeliği Sokrates'e paralel şekilde herhangi bir sanat alanında, o sanatın sahibi olan sanan erbaplarının yapmakta âciz oldukları işlerde başarı imkânı veren tam ve üst derece ustalık olarak açıklamıştır. Buna göre herhangi bir alanda, işinde son derece iyi olan ve ustalık yapan kişinin bu işe hakîm olduğu söylenir. Bununla beraber gerçek hikmet ise ilim ve zihin durumudur. Yani bilgelik ve hikmet hem teorik hem de pratik ilimlere sahip olup, bunları insanların yararına kullanma olgusudur.²²⁸

Felsefe aynı zamanda varlığı ve hayatı anlamının yanında, onu anlamlandırma ve açıklama faaliyetidir. Platon'un algısal gerçeklikleri, hâli hazırda önünde bulunanları anlayıp idrak ederek bunların ötesine geçerek gerçekliğe ulaşma iddiasında bulunması bu cümledendir. Sorgu ve eleştiri süzgecinden geçmeyen olgu ve görüşler, bilimlerin sahip olduğu ön kabuller felsefe ile sorgulanır, anlaşılır, anlamlandırılıp, aklî ilkeler yardımıyla ileriye taşınır. Bu açıdan felsefe algıya tâbi olan görünüşlerin arkasındaki gerçekliğe ulaşmak, gerçekliğin doğasını kavramak, her bir şeyin ne için olduğunu bilebilmek ve sebeplerin bilgisine ulaşmaktır.²²⁹

Felsefe, özellikle bilgi, dil ve kavramların genel doğası hakkındaki sorular olmak üzere, araştırma ve düşüncenin tüm özel alanlarında tekrarlanan bir dizi merkezi ve bağlantılı soruyu tanımlamak ve anlamakla ilgilenen disiplindir.²³⁰

Felsefeyi ve felsefî bilgiyi tanımlamanın zorluğu sabitken, bu konuda fikir edinmek için felsefe tarihi boyunca filozofların yaptığı tanımlar mezkûr hususta yol gösterici olarak kabul edilebilir. Bu cümleden olarak Kant (ö. 1804) felsefenin (akıl) kendisini ve ahlakî aklen gerekçelendirme iddiasında olan zihinsel bir etkinlik olduğunu ifade etmiştir.²³¹ Yani aklın işlevi hem kendisini hem de ahlakî aklî ilkelerle gerekçelendirme işidir. Aklen gerekçelendirme ise, öne sürülen önermelerin kanıt ve gerekçelerle ortaya konulması anlamını taşımaktadır. Önermeler için öne sunulan öncüllerin ise kognitif, insanî sezgi ya da bilinçli gözlem, deney gibi fiillerin sonucu olması gerekmektedir.²³²

Felsefe bilimden farklıdır. Tarih içinde sıkça bir arada zikredilmelerine ve karşılıklı bir etkileşim içinde olmalarına rağmen, bilim ile felsefe arasında önemli farklar bulunmaktadır. Felsefe yapısı itibarıyla insanı çevreleyen tüm evreni, ondaki toplumu ve bütün bunlarla ilintili çeşitli bilimlerin çalışmalarıyla iç içedir. Bilimi ise felsefeyle bir araya getiren husus,

²²⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 43.

²²⁹ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 18-19.

²³⁰ David Jary vd., *Dictionary of Sociology*, HarperCollins Publishers, Glasgow 1999, s. 489.

²³¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 29; Garrath Williams, "Kant's Account of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/kant-reason/>

²³² Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 29-30.

doğru bilgiye ulaştıran şeydir yani doğru bilginin imkânı, koşulları, kaynakları ve sınırları konusunda felsefeden destek alır. Bununla birlikte aralarındaki en temel ve önemli fark bilimin önermelerinin doğrulanabilir olması, felsefenin önermelerinin ise doğrulanabilir olmamasıdır. Bilimsel araştırmalarda yöntem belli ve öğretilebilir iken, felsefede tüm filozoflar tarafından üzerinde uzlaşılan bir felsefî düşünme yöntemi yoktur.²³³

Bununla birlikte bilim, felsefenin konusudur. Felsefe, bilimi ürettiği veri malzemelerini, geçerlilik derecelerini ve sınırlarını tetkik eder. Bu, felsefenin bilginin bilgisi şeklindeki faaliyetidir. Yani kendi üzerine dönerek sahip olunan bilgiler üzerinde düşünme işlemidir. DeneySEL hayatın, kimi sanatsal faaliyetlerin veya bilimsel çalışmaların verdiği bir dizi bilgilerin üzerinde felsefe düşünür, onların temelini ve değerini yoklar.²³⁴ Bilim, doğada ve evrende insanın karşısına çıkan olguları açıklayan birinci düzeyden bir etkinlik ise, bilimi inceleyen bilim felsefesi de bu açıdan ikinci düzeyden bir etkinliktir. Bu din felsefesi, sanat felsefesi, hukuk felsefesi vd. için de geçerlidir. Felsefe mezkûr alan ve bilimleri bir nesne gibi aklî ilkeler ile analiz edip, konu ve sınırlandırma faaliyetine tâbi tutmak suretiyle ikinci düzeyde bir açıklama sunar. Sözgelimi, fizikte zaman Newton'un kuvvet formülasyonu ($F = ma$)²³⁵ üzerinden, hızın zaman bakımından ilk türevini ifade eden “ivme” ile dv/dt şeklinde hesaplanır. Fizikçi zamanı dakika, saniye cinsinden ya da ivme formülasyonu ile ölçebilir ancak zamanın anlamına dair soru ve cevapları işleyen felsefe olur. Yine psikologlar ruhsal rahatsızlıkları bulunan hastaları tedavi yöntemleri geliştirirler ancak “ruhun” ne olduğu sorusunun cevabını yine felsefe vermeye çalışır.²³⁶

Bu bilgiler ışığında özellikle Batı'da gelişen felsefenin üç temel işlevi ya da bir açıdan üç temel boyutu olduğu söylenebilir. Bunlar, bilgelik sevgisi olan felsefe, varlığı görünüşünün arkasına geçerek anlamlandıran felsefe ve ikinci düzey bir etkinlik olan felsefedir. Bu üç boyut esasında felsefenin farklı tarihlerde ortaya çıkan üç formuna tekabül eder. Bunlar, kurucu veya bütünleştirici boyut, analitik boyut ve eleştirel (sentetik) boyuttur. Kurucu ve bütünleştirici boyut, felsefenin varlığı bir bütün olarak ele alıp açıklama girişiminin bir ifadesi olarak “varlığı görünüşünün arkasına geçerek anlamlandırma” işlevinin ifadesidir. Analitik boyut felsefenin varlığı, olguları ve verileri analiz edip, açıklayan yönünü ön plana çıkaran tanıma aittir. Eleştirel boyut ise felsefenin Sokrates'in muhalif ve eleştirel yönünün temsiliyle ifade edildiği “bilgelik sevgisi” işleviyle ilintilidir. Batı felsefesi tarihinin genelini karakterize

²³³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 36-38.

²³⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 32.

²³⁵ $F = ma$ formülasyonu kuvvetin, kütle ile ivmenin çarpımına eşit olduğunu bildirir. F: kuvvet, m: kütle, a: ivmedir.

²³⁶ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 25-27.

eden felsefenin kurucu veya bütünleştirici boyutu, analitik boyutu ve eleştirel boyutu şu üç felsefî geleneği ifade etmektedir: Thales (ö. m.ö. 546) ile başlayıp iki bin beş yüz yıl boyunca farklı formatlarda ortaya çıkarak devam eden klasik felsefe; 20. yy'da Anglo-Sakson dünyada klasik felsefî geleneğe ve metafiziğe bir tepki olarak ortaya çıkan ve bütüncül sentezler üretmek yerine felsefî edimin analize yeterli kalması gerektiğini söyleyen analitik felsefe; yine 20. yy'da Almanya ve Fransa'da hümanizmi, özne merkezli metafiziği ve kuşatıcı pozitivismi eleştiren Kıta felsefesi.²³⁷

Felsefe tarihinin temelini oluşturan bu üç gelenekten klasik felsefe, felsefenin ilk yapılmaya başlandığı günden 20. yy'a gelinceye kadar Batı felsefesine hâkim olan gelenek olmuştur. Peşi sıra 20. yy'da idealizme tepki olarak ortaya çıkan analitik felsefe ve daha sonra eleştirel felsefe ortaya çıkmıştır. Birbirlerine tepki olarak çıkan bu gelenekler, birbirlerine karşıtmış gibi gözükmelerine rağmen birbirlerini tamamlayan ve birikimsel bir ilerleme sağlayan bir gelişim de göstermişlerdir. Buna Aristoteles'in kendi felsefesini ikame etmeden önce hocası Platon'un idealizmini eleştirmesi ya da Descartes'in (ö. 1650) kendi özne merkezli düşüncesini öne sürmeden önce Tanrı merkezli skolastik düşüncüyü eleştirmesi örnek olarak verilebilir.²³⁸

Klasik felsefe geleneği, bütüncül, idealist ve metafiziğin ön plana çıktığı bir felsefe geleneğidir. Thales, Anaksimandros (ö. m.ö. 546) ve Anaksimenes'in (ö. m.ö. 525) dış dünyayı pek çok farklı şeyden oluşan bir çokluk olarak görmesiyle başlamış ve bu farkındalık bunu anlamlı kılacak bir birliğin olması fikriyle sonuçlanmıştır. Yine onlara göre gerçeklik'in madde cinsinden değil, madde dışında öz ya da kavram şeklinde başka bir yapıda olması gerekmektedir. Aynı dönemde yine bütüncül bir yaklaşım sergileyen materyalist atomcu görüş ise varlığın temelini maddî olan atomlara dayandığını söylemiştir. İlk görüş Platon'un idealizmi, ikincisi ise materyalistlerin atomcu teorisidir. Klasik felsefenin temsilcileri arasında Platon, Aristoteles, Aquinalı Thomas (ö. 1274), Fârâbî, Descartes, Spinoza (ö. 1677) ve Kant bulunmaktadır.²³⁹

Analitik felsefe geleneği, bütüncül felsefî anlayışı eleştirerek, odaklanılması gerekenin bütüncül anlayışlar değil, önermeler, kavramlar ve bunu ifade eden dil unsuru olduğunu söylemektedir. Buna göre analitikçiler felsefe diye özel bir bilginin olmadığını söylerler; onlara göre adım adım analiz ve eleştirel akıl yürütme vardır. Felsefenin amacı felsefî

²³⁷ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 29-30.

²³⁸ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 31.

²³⁹ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 30, 32.

önergeler değil, o önermeleri aydınlığa çıkarmaktır.²⁴⁰ Bu ise Descartes’e göre “apaçıklık kuralı” ve “analiz kuralı” ile mümkündür. Apaçıklık kuralı doğru olduğu apaçık şekilde bilinmeyen hiçbir şeyi kabul etmeme kuralıdır. Mezkûr husus ise sunulan kavram ve önermelerdeki tüm soru işaretlerinin giderilmesini gerektirir. Analiz kuralı ise mevcut düşünceleri en basit ve yalın haline indirgemek üzerine kuruludur. Sonraki kural ise basit düşüncelerden karmaşık düşüncelere ilerlemeyi sağlayan “sentez kuralıdır”. Bu geleneğin temsilcileri arasında Bertrand Russel, George Edward Moore ve Wittgenstein gibi düşünürler vardır.²⁴¹

Eleştirel felsefe geleneği (Kıta Felsefesi Geleneği) ise kurucu ve analitik felsefe geleneğinin dilsel analizine benzer şekilde kavramsal belirsizlikleri bulup, bunları ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu belirsiz kavram ve teorilerin içerikleri, iç yüzleri, arka planı ve dayanakları bu anlayış tarafından ortaya konulur ve hatalı anlam içeriklerini ve bu kavram ve teorilere yüklenmesi gereken doğru anlamsal ifadeleri ortaya koyar. Mezkûr durum zikredilen felsefe geleneğinin sadece eleştirel bir işlevi değil, aynı zamanda bir “imkân dili” geliştiren geliştirici bir boyutu da olduğunu gösterir. Bu felsefenin temelinde pozitivizm veya bilimcilik eleştirisi, rasyonel özneye eleştiri, bilimsel kavrayışın doğasına dair eleştiri gibi unsurlar bulunmaktadır. Bu geleneğin temsilcilerinden bazıları ise Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Nietzsche ve Derrida gibi düşünürlerdir.²⁴²

Felsefenin neliğine ve konu olarak felsefe tarihine ait gidişat kabaca bu şekildedir. Şimdiye kadar “felsefe” başlığı altında salt felsefeyi konu aldık, şimdi konumuzla ilişkisi açısından felsefenin bir din olan İslam’ın müntesibi Müslümanlar tarafından ele alınış şeklini inceleyeceğiz. Bu açıdan İslam felsefe geleneğini ve Müslüman filozofların felsefe anlayışlarını anlamak, felsefe-din ilişkisini değerlendirebilmek açısından önemlidir.

Müslümanlar ile karşı karşıya geldiği dönemde felsefe, yine bir başka din olan Hristiyanlığın taassut ve yasaklarıyla muhatap olmuştur. Roma’nın miladî 313’te Hristiyanlığı resmî din olarak kabul etmesinden sonra İlkçağ bilim ve felsefesinin araştırıldığı İskenderiye kütüphanesini dinî saiklerle 391 yılında kapatmıştır. Yine aynı sebeplerle yüzyıllardır faaliyet gösteren Atina’daki Platon’un Akademisi’ni ve Aristoteles’in Lykeum’unu 529’da İmparator I. Justinianus (ö. 565) eliyle kapatmıştır. İlkçağ bilim ve felsefesinin o dönem Hristiyanlar tarafından hedef alınmasına karşın, felsefe yakın bir zaman sonra Müslümanların ev sahipliğinde Bağdat’ta kendine yeni bir yurt bulmuştur. Abbasî halifeleri Mansur (754-775),

²⁴⁰ Hilav, *Felsefe El Kitabı*, s. 144-145.

²⁴¹ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 30, 34.

²⁴² Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 30, 35.

Harun Reşid (786-809) ve tercüme ve ilim merkezi olan Beytül-Hikme'nin kurucusu olan Me'mun dönemlerinde (813-833) halifelerin girişim ve destekleriyle kurumsallaşan ve büyüyen Antik Grek felsefî metinlerinin Arapça'ya çevrilmesi faaliyeti uzun yıllar boyunca felsefenin gelişmesi, yaygınlaşması ve sistematikleşmesine katkı sağlayacak bir dönemin kapılarını açmıştır.²⁴³ Böylece bu bölgede pek çok Müslüman filozof yetişmiştir.

Bu cümleden olarak Kindî'yi ele aldığımızda onun felsefeye bakışı, dini felsefî bir bakış açısıyla tanımladığı gibi, felsefeyi de dinî bir yaklaşımla tanımlamak şeklinde olmuştur. Buna göre risalelerinde felsefeye dair pek çok tanımını dile getirmiştir. Bunlar: 1) Felsefe, hikmet sevgisidir. 2) Felsefe, insanın gücü yettiğinde yüce Tanrı'nın fiillerine benzemesidir. Burada kastedilen insanın faziletli olmasıdır. 3) Felsefe, ölümü tercih etmektir. Buna göre iki çeşit ölüm vardır. Bunlardan ilki ruhun (nefs) bedeni terk etmesi yani doğal ölümdür. Diğeri ise arzuları öldürmektir yani nefsi terbiye etmektir. Fazilete giden yol, arzuları öldürmekten geçer. Bundan dolayı Kindî'ye göre eskiler lezzetin kötü olduğunu söylemişlerdir. Lezzeti alan duyu organları ve akıl nefsin iki ayrı gücüdür. Duyularla meşgul olmak aklı âtıla çıkarır. 4) Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir. Burada felsefenin diğer ilimlerin sebebi olmasına vurgu vardır. 5) Felsefe, insanın kendisini (nefsini) bilmesidir. 6) Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir. Yani Tanrı ve akıl âlemine dair soru sormak felsefenin temel görevidir.²⁴⁴

Bu tanımlardan ilki felsefe kelimesinin etimolojisine dairdir. İki, üç ve altıncı tanımlar ise Platon'a, dört Aristoteles'e, beş ise Sokrates'e aittir.²⁴⁵ Kindî, verdiği tanımlarla iki ayrı felsefî işleve işaret etmektedir. Bunlardan ilki dört, beş ve altıncı tanımda ifade edildiği gibi felsefenin salt bilgiyle ilgili olan kısmıdır. Diğeri de iki ve üçüncü tanımda geçen ahlak yani pratik yönüne dairdir. Kindî'ye göre esasında bu ikili ayrı ve bağımsız şeyler değil, biri diğerini gerektiren iki unsurdur.²⁴⁶ Çünkü Kindî bu ikisi arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder: “ Filozofun bilgiden amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır.”²⁴⁷

Fârâbî'ye göre felsefenin tanımsal sınırı ve mahiyeti onun “var olması bakımından varlığı bilmek” olduğudur. Fârâbî bunu söyledikten sonra bu ilmin kurucusunun ilke ve usul olarak Platon ve Aristo olduğunu söyleyerek, felsefenin de tüm bu ilimlerin kendisine dayanan temeli olduğunu ifade etmiştir. İlahiyat, tabiiyyat, mantık, matematik ve siyaset gibi

²⁴³ Ali Durusoy, “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”, *Eski Yeni*, 16 (2010), s. 15

²⁴⁴ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler içinde*, s. 191, 192.

²⁴⁵ Kaya, “Felsefe”, c. XII, s. 311.

²⁴⁶ Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 27.

²⁴⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler içinde*, s. 139.

ilimlerin tamamının konuları felsefeden kaynağını almıştır. İlimlerin de ötesinde tüm varlığı kuşatmaktadır.²⁴⁸

Fârâbî hikmet ile felsefe kelimesini eş anlamlı olarak kullanmış, hikmet üzerinden felsefeyi şöyle tanımlamıştır: Hikmet (felsefe), en faziletli varlıkların en faziletli bilgisidir. İnsanın amelî açıdan en faziletlisine de hakîm denir. Şayet insan faziletli olmazsa, kendisinde hikmet bulunmaz ve kendisine atfedilen “amelî hikmet” ifadesi yalnızca mecaz ve teşbih ifade eder.²⁴⁹ Yine hikmet en son varlığın en son sebebini bilmek ve en son amacın gerçek mutluluk olduğunu bilmektir. Bununla birlikte fazilet ve yetkinliklerini kendisinden aldıkları İlk Bir’in ve alınan bu fazilet ve yetkinliğin miktarının ve keyfiyetinin tüm varlıklar tarafından bilinmesi de hikmettir. Buna göre hikmet insana gerçek mutluluğu, amelî hikmet ise de bu mutluluğu getiren fiilleri bildirir.²⁵⁰

Fârâbî hikmete dayalı insan amelini saf nazarî ilim ve bu ilimle birlikte amel şeklinde ikiye ayırır. Böylece felsefe de ikiye ayrılmış olur. Bunlardan Tealim ilmi, tabîî ilim ve metafiziğin içinde yer aldığı amel ve ahlaktan gayrı nazarî felsefe, mevcudatın bilgisinin elde edildiği kısımdır. Bu ilimler insanın yapıp etmesine değil, onun bilmesine bağlı olan ilimlerdir.²⁵¹

Fârâbî’ye göre filozof zikredilen bu iki gücün birlikteliği ile olunabilir. Yani ne nazarî ne de amelî olanı tek başına insanı filozof yapabilir, Hikmet yani felsefe, insana İlk’ten aldığı en büyük yetkinliği, diğer bir ifadeyle gerçek mutluluğu verir. Buna göre nazarî hikmet (felsefe) insana gerçek mutluluğu, amelî hikmet ise gerçek mutluluğa ulaşmak için yapılacakları bildirir.²⁵² Onun “ilk felsefe” dediği metafiziğin temel konusu Tanrı’dır. Bu açıdan Fârâbî metafiziği içinde barındıran nazarî felsefeye önem vermektedir. Tanrı ilk sebeptir ve hikmet de, mevcudatın varlığına ve sebeplilerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisini verdiği için önemlidir.²⁵³

Fârâbî, ilimleri tasnif ederken felsefeyi tam anlamıyla ne metafizik (küllî nazarî ilim), ne de cüz’î nazarî ilim olan matematik ve geometri gibi ilimlerle eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Ona göre bu ilimler felsefe değil, felsefenin metodolojik ortaklık nedeniyle bir parçası hükmündedir. Bu ilimler felsefidir.²⁵⁴

²⁴⁸ Fârâbî, *Kitabü'l-cem' beyne'l-re'yeyi'l-hekîmeyn*, thk. Albeer Nasri Nadir, Darul Meşrik, Beyrut 1986, s. 80.

²⁴⁹ Fârâbî, *Fusulü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, İstiklal Matbaası, İzmir 1987, s. 47.

²⁵⁰ Fârâbî, *Fusulü'l-medenî*, s. 47-48.

²⁵¹ Fârâbî, *Kitabu't-Tenbîh alâsebilî's-saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983, s. 76.

²⁵² Fârâbî, *Fusulü'l-medenî*, s. 48.

²⁵³ Fârâbî, *Fusulü'l-medenî*, s. 43.

²⁵⁴ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 150-151.

Fârâbî de Kindî gibi felsefeyi iki boyutuyla birlikte ele almıştır. Buna göre insan felsefeyle gerçeğin ve ilk sebebin bilgisini öğrenir ve davranışını ve amelî hikmetini buna göre düzenler. Felsefede ilim ile amelin bütünlüğü ve hikmet ile ahlakın birlikteliği gerçek mutluluğa ulaşmada önemlidir.

Gazzâlî'ye gelince, önceki mezkûr düşünürlerden farklı olarak felsefeye eleştirel yaklaşmış, felsefeyi felsefenin bozuk, fasit ve reddedilmesi gereken bir ilim olduğunu göstermek için öğrenmeye başladığını ifade etmiştir. Bu ifadeyle birlikte bütün felsefî ilimlerin küfür ve ilhad barındırdığını söylemiş, ancak aynı zamanda felsefenin hakikat de içerdiğine işaret etmiştir.²⁵⁵ Gazzâlî felsefeyi de içine katarak kalam, Batınîlik ve tasavvuf ilmi ile birlikte bu dört ilmin “hakikati araştıran ilimler” olduğunu ifade etmiş, hepsini ciddi bir eleştiriye tâbi tutarak, hakikate giden yolun hangisi olduğunu tahlil etmeye çalışmıştır.²⁵⁶

Gazzâlî'nin eserlerinde felsefenin anlatımı onu sınıf ve dallarına ayırıp, İslam'a uygunluğu üzerinden bir tahlil ve tenkit şeklinde gerçekleştirmiştir. Bu açıdan ona göre felsefeciler *el-Munkiz* adlı eserinde dehriyyun (materyalistler), tabîyyun ve ilahiyyûn (metafizikçiler) olarak üçe ayrılmıştır. Metafizikçiler arasında Sokrates, Platon ve Aristoteles'e işaret eden Gazzâlî, Aristoteles'in altını çizmiş, onun mantığı tertip ettiğini, felsefî ilimleri de telhis ederek kullanışlı hâle getirdiğini söylemiştir. Aristoteles materyalistleri, daha sonra ise Sokrates'i ve Platon'u reddetmiş, bununla beraber onların küfür ve bid'at sayılan bazı fikirlerini de kabul etmiştir.²⁵⁷

İhyâü ulûmi'd-dîn isimli eserinde felsefenin Mutezililik gibi müstakil bir ilim olmadığını, her ikisinin de kelâmdan bâtıla düşmek yönüyle ayrıldıklarını ifade etmiştir:

“Üçüncüsü: İlahiyattır. Allah'ın zât ve sıfatlarından bahseder ki, kalam ilmi içindedir. Çünkü felâsife bu hususta, başka bir ilim ile kelamcılardan ayrılmış değildir. Belki ayrılıkları bazısı küfrü bazısı da bid'ati mûcib olan mezheplerindedir. Nitekim Mutezilecilik başlı başına bir ilim olmadığı, mensupları yine kelamcılardan olduğu halde bâtil mezhepleriyle ayrıldıkları gibi felsefeciler de kelamcılardan böyle ayrılmıştır.”²⁵⁸

Buna göre felsefe müstakil bir ilim olmayıp, a) hendese ve hisâb (hesap), b) mantık, c) ilahiyyat (metafizik), d) fizik gibi ilimler onun cüz'ünü teşkil etmektedir. Burada sayılan mantık ve metafizik ilimleri de kelâm ilmine aittir.²⁵⁹ Gazzâlî *el-Munkiz* isimli eserinde “hakikati araştıran ilimler” tasnifini yaparken felsefeyi kelâm ilminden ayrı

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, s. 26, 27.

²⁵⁶ Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, s. 22.

²⁵⁷ Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, s. 27-29; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2023, s. 4.

²⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, s. 62.

²⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, s. 62.

değerlendirmişken, *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de felsefenin müstakil bir ilim olmadığını ifade etmiş ve önemli bölümlerinden olan metafizik ve mantığı da kelâm ilmine tahsis etmiştir.

Gazzâlî, felsefî ilimleri, *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinden farklı olarak *el-Munkiz* isimli eserinde altıya ayırmış, bunların matematik, mantık, tabiîye, metafizik, siyaset ve ahlak olduğunu söylemiştir. Bu kez metafizik ve mantık da dâhil bu bölümlerin tamamını felsefeye isnat etmekle birlikte, siyaset ilminin peygamberlere gönderilen kitaplardan ve geçmişte yaşamış velilerden nakille gelen hikmetlerden, ahlak ilminin ise mutasavvıflardan alındığını ifade etmiştir.²⁶⁰

Gazzâlî'nin felsefeye yönelik tenkitlerinin kaynağı olarak felsefenin özellikle metafizik alanında kesinliğe yaklaşımdan uzak olması durumu gösterilmekte ve buna da filozofların metafizik alanda yaptığı ihtilaflar delil olarak gösterilmektedir. Buna göre filozofların metafizik alandaki yargıları inceleme ve kesin bilgiye değil, zan ve tahmine dayalı, matematik ve mantıkta kanıtlamaya çalıştıkları ile metafizikte de benzer bir yol izledikleri ifade edilmektedir. Bu yöntemle sonuç alamamalarının göstergesi de matematikte ihtilaf etmezlerken, metafizikte ihtilaf edip hepsinin farklı şeyler söylüyor olmasıdır.²⁶¹

Gazzâlî, felsefe ve filozoflara dair değerlendirme ve tenkitlerini Fârâbî ve İbn Sina özelinde devam ettirmiş, bunlar üzerinden felsefe ve filozofları, Müslüman düşünürler arasında tenkit geleneğini oluşturmayı sağlayan *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinde yirmi konuda eleştirmiş bunları bid'at saymış, bunlardan üç konuda ise tekfir etmiştir.

Görüldüğü gibi Gazzâlî, felsefeye bakış açısı ve üslubu ile önceki filozoflardan ayrılmaktadır. Eserlerinin kimisinde felsefenin de hakikat içerdiğini ifade etmekle birlikte, pek çok yerde kendisinin tanımladığı “dine göre” küfür ve ilhad içerdiğini de söylemektedir. Bu açıdan Kindî, Fârâbî, Batalyevsî gibi Müslüman düşünürler felsefeyi öğrenmenin gerekliliğini savunurken, Gazzâlî, örneğin matematik ilmi özelinde de dinden çıkmamak için felsefî ilimlere karşı mesafeli olunması gerektiğini ifade etmiştir.²⁶² Gazzâlî matematik ilmine dikkatli yaklaşılması gerektiğini söylerken, *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinde de dinin ilkeleriyle çatışmayan ve peygamberlerin doğruladığı şeylerle zorunlu bir ilgisi bulunmayan konular olarak nitelediği astronomi gibi fennî ilimlerin geçersiz kılınması üzerinde durulmaması gerektiğini de ifade etmiştir. Çünkü ona göre astronomi hiçbir şüpheye yer bırakmayan geometri ve matematik kanıtlarına dayanmaktadır.²⁶³

²⁶⁰ Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, s. 30-38.

²⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 4.

²⁶² Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, s. 32-33.

²⁶³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 6-7.

İbn Rüşd ise felsefeye din nazarından bakıp hem felsefeyi savunup hem de Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık olmak üzere din-felsefe birlikteliğinin elzem ve tabîi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre felsefenin amacı varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Tanrı'ya delalet etme yönlerini yani varlıkları nedeniyle varlığın O'nun varlığına delil olmasını araştırmaktır. Bu açıdan felsefenin dinî hükmü ya vacip veya farz ya da menduptur. Kişi kendindeki sanatı, Tanrı'ya delil olma halini ne kadar iyi bilirse, O'na dair bilgisinin de o kadar mükemmel olacağını ifade etmiştir. Bu açıdan İbn Rüşd dinin, varlıklara itibar edilmesini ve mevcudatın incelenmesini tavsiye etmesi yönüyle felsefenin gerekliliğini savunmuştur.²⁶⁴

Batalyevsî'ye geldiğimizde felsefeyi kendi ifadesiyle doğrudan ifade ettiği bir tanım olmamakla birlikte, felsefî nefis diye nitelediği nefis türü üzerinden felsefeyi ve filozofları tarif etmektedir diyebiliriz. Buna göre felsefe nazarî ilimlerin hakikatini kavramak, şeylerin sebeplerini ve illetlerini bilmek, görünenden görünmeyene dair istidlalde bulunmak, varlıkların mertebelerini, onların Tanrı'dan meydana gelme keyfiyetini, Tanrı'nın birliğinin etkisiyle birbirlerinden varlık alma keyfiyetlerini bilmektir.²⁶⁵ Yine filozoflardan nakille felsefenin şu tanımını da aktarmaktadır: "İnsanın gücü ölçüsünde Allah'a benzemesidir."²⁶⁶ Batalyevsî ilk tanımında felsefenin nazarî yönüne işaret etmişken, ikincisinde ise amelî yönüne işaret etmiştir. Ancak kendi ifadeleriyle onun esas vurguladığı husus felsefenin nazarî yönüdür. Buna göre felsefe nazarî ilimleri ve varlığın var olma keyfiyetini öğrenmektir.

Batalyevsî'nin felsefeye bakışı Gazzâlî'nin aksine Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd ile paralellik içermektedir. Kindî'nin felsefeyi, insanın hem kendisini ve hem de ebedî ve küllî varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilme şeklindeki tanımını felsefenin nazarî yönüne ve Tanrı'ya delil ve işaret olması yönüyle varlığın keyfiyetine işaret etmekte ve Batalyevsî ile bu yönüyle benzerlik içermektedir. Fârâbî de Kindî ve Batalyevsî gibi felsefenin varlığa dair olduğunu ifade ediyor, ancak Batalyevsî doğrudan Tanrı'nın varlığına ve birliğine delaleti bakımından varlığı incelerken, Fârâbî var olması bakımından varlığı incelemektedir. İbn Rüşd de Kindî ve Batalyevsî ile aynı düşünceleri ifade etmiş ve felsefenin Tanrı'nın varlığına delil olması yönüyle ele alınması gereken bir ilim olduğunu savunmuştur.

Batalyevsî dinde olduğu gibi felsefede de amacın "nefisleri kurtarmak ve ölümden sonraki mutluluğa erişmek" olduğunu söylemiştir. Yine felsefî yöntemin burhan ve tasavvur olduğunu ifade etmiş, muhakeme kabiliyetlerine göre ikiye ayırdığı insanlardan muhakemesi ve anlayış kabiliyeti güçlü olanların bu iki yol ile sonuca ulaşacağını ifade etmiştir.

²⁶⁴ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 73-74.

²⁶⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 54.

²⁶⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 116.

2.3. Din-Felsefe İlişkisi

Din ve felsefe ilişkisi felsefeciler ve din adamları tarafından pek çok yönüyle tartışılan temel konular arasında yer almaktadır ve tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Bu iki disiplinin başlangıcına dair belleğimiz, bugüne ulaşan yazılı ve görsel bilgilerle bilebildiklerimiz kadardır. Yazıyla aktarılmayan süreçte inanılan ve düşünülen yani varlığa verilen anlama dair bilgimiz bulunmamaktadır. Akıl, insanı insan yapan temel özellik olarak, kişinin kendisini, çevresini ve etrafındaki nesneleri anlamlandırmasında her zaman yol gösterici olmuştur. Akıl yönteminin sistemleşip rasyonel bir edim haline gelmesi, olgunlaşıp bugün felsefe diye nitelediğimiz bir ilim dalına dönüşmesi bilgi, kültür ve ekonomik düzey açısından yeterli şartların geliştiği ortamlarda ortaya çıkabilmiştir. İnanç ise insanın “şey”leri anlamlandırma konusunda doğrudan elinden gelen ilk şeydir. Öyle ki;

“İnsanın geçmiş, şimdi ve gelecekteki bizzat kendi kaderi ile ilgili olmak üzere felsefeden de çok önceleri insan için bir dünya görüşü, metafizik sorularına bir cevap, kısaca zihni ve psikolojik bütün problemlerine şöyle veya böyle bir açıklama getirdiğini biliyoruz... İşte insanoğlu (inanç yoluyla edindiği bu) genel kabullerin yanında felsefe yapmaya başlayınca, yukarıda sözü edilen problemlerle birlikte anılan inançlarını da göz ardı etmeyip, onları belli şart ve imkânlar dâhilinde analiz, yorum ve eleştiriye tâbi tutmuştur.”²⁶⁷

Din ile felsefe arasında konu, amaç, yöntem ve kaynak bakımından var olan ilişki felsefenin bir ilim olarak ikame olduğu ilk günden bu yana tartışılmaktadır. Grek filozoflarının ve peşi sıra Yeni Platoncu anlayışın da dinin konularını felsefi yöntemlerle ele alıp incelemesiyle başlayan din-felsefe ilişkisi, Yahudi filozof Philon’un (ö.50) Grek felsefesini Yahudi şeriatı ile sentezlemesiyle devam etmiştir. Bundan birkaç yüzyıl sonra Hristiyan patristikler Platon ve Yeni Platonculuk’tan etkilenerek Skolastisizmi (3-8. yy arası) kurmuşlardır. Orta Çağ Avrupası’nda ise Hristiyan, Müslüman ve Yahudi filozof ve teologların dini merkeze alıp, felsefi yöntem ve konularla beslemeleriyle devam etmiştir. Bunun yanında Orta Çağ’a gelmeden, 3.yy’da teolojik sentezlerini Platon felsefesine dayandıran Clemens (ö. 215) ve Origenes (ö. 253/254) isimli kilise babaları, Sokrates, Herakleitos, Buda ve İran müneccimlerini vb. ilâhî hikmeti almış kişiler olarak görmüşlerdir. Hristiyan düşünür Jean Scot Erigena (ö. 877) Hristiyan dini ile felsefe arasına kesin bir çizgi çekerken, Hristiyan ilahiyatçı ve filozof Anselmus (ö. 1109) “anlayabilmek için inanıyorum” diyerek Tanrı’nın varlığına dair felsefi ve ontolojik deliller getirmiştir. Hristiyan tanrıbilimci ve filozof Albertus Magnus (ö. 1280) ve Hristiyan filozof ve rahip Thomas Aquinas (ö. 1274) din ile felsefeyi uzlaştıran bir yaklaşım sergilemişlerdir. Daha sonra Aquinas’ın görüşleri

²⁶⁷ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 9.

Katolik kilisesinin felsefe ile ilgili resmî görüşü hâline gelmiştir. 17. yy'da rasyonalistler, bilimin gelişmesiyle dine dair daha çok soru sormaya başlamışlar, buna mukabil de yine bu sorulara dair pek çok cevap verilir olmuştur. Bu cümleden olarak Alman filozof Wilhelm Leibniz (ö. 1716) monad²⁶⁸ teorisiyle Tanrı-âlem birliğini kurmuştur.²⁶⁹

On yedinci yüzyıldan itibaren Batı'da din ve felsefe ilişkisi bağlamında ortaya çıkan anlayış ve ekoller tabii din, rasyonalizm, romantizm, pozitivizm, materyalizm, egzistansiyalizm ve pragmatizm gibi akımlarla günümüze değin devam ederken, Doğu'da felsefeyle ilk etkileşim 8.yy'da Abbâsîler döneminde ortaya çıkmıştır. İslam düşüncesinde genel olarak felsefe ile dini uzlaştıran bir tavır sergilenmiştir. Müslümanlar felsefe ile ilişkilerini Hristiyanlar'a göre nispeten daha özgür kurmuşlardır. İslam tarihinde Emevîler (661-750) ve Abbasîler döneminde (750-1258) sınırların gitgide büyüyüp, farklı kültür ve dinlerle karşılaşma durumları artınca ve buna felsefe de dâhil olunca farklı düşünceler ortaya çıkmıştır (9-10.yy). Felsefî düşüncenin uyanmasıyla dindeki Tanrı, varlık, varoluş, mead, epistemolojik meseleler, din, devlet, gibi konular ele alınmaya başlanmıştır.²⁷⁰

İslam düşünce geleneğinde ise akıl hücceti ile hakikati bilme olgusunu ilk defa Mutezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Ata'nın savunduğu bilinmektedir. Yine Mutezile mezhebinin Bağdat ekolüne mensup olan ve Yunan felsefenine hâkimiyeti ile bilinen Sümame b. Eşras (ö. 828) aklî bilgiyi, ilk defa dinî (simaî) bilginin önüne geçirdiği söylenmektedir.²⁷¹

Tercüme faaliyetleriyle felsefe ile tanışan Müslümanlar ise din ile felsefe ilişkisi konusunda tam anlamıyla bir uzlaşa sağlamasalar da çoğunluğun genel kanaati ve düşüncesi din ile felsefenin uzlaştığı yönündedir. Bunlardan Kindî, Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd, Bataleyvî ve İhvân-ı Safa ekolü dinle felsefenin uzlaşması gerektiğini savunmuş, ikisi arasındaki görünür zıtlıklar konusunda teville gidilmesi ya da dinin sembolik olarak algılanması²⁷² gerektiğini söylemişlerdir. Din ile felsefenin yöntemleri itibarıyla sahip oldukları farklılık nedeniyle Gazzâlî bu ikisinin uzlaşmadığını söyleyerek, dini nassları esas alıp felsefî argümanları reddetmiştir. Genel olarak Müslüman filozofların eğilimi “hakikatin birliği” ve “gerçeğin gerçeğe ters düşmeyeceği” düşüncesi şeklinde olup, din ile felsefeyi uzlaştırma yolundadır. Mütakellimün ve Gazzâlî nezdinde felsefe din uzlaşısı tepki ile

²⁶⁸ Monad teorisi iman ve aklın sentezlendiği bir teoridir.

²⁶⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 11-14.

²⁷⁰ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 23-25.

²⁷¹ Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 12.

²⁷² Palacios, “İbn As-Sid Al-Batalyawî ‘Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)”, s. 86-114.

karşılanmışken, filozoflar bu ikisinin görünürde çatışır olmalarına rağmen gerçekte çelişmediklerini söylemişlerdir.²⁷³

Yahudi ve Hristiyan din adamları ve filozoflar din ile felsefenin uyum içinde olduğunu 1.yy içinde söylemeye başlamışlardır. Miladi 50'de Yahudi Philon ile başlayan süreç 3-8.yy'lar arası Hristiyan teologlar tarafından skolastik düşünce çıkışıyla ilerlemiştir. Bu düşüncenin temeli Aristoteles'in bilgiyi iki gruba göre (avam-havas) ele almasına dayanmaktadır. Buna göre halkın bilebileceği şeyle, havassın bilebileceği şey farklıdır ve halk her şeyi bilme idrakine sahip değildir. 10.yy'da Fârâbî de aynısını söylemiştir. Dinin içerdiği anlam sembolik iken felsefeyi dinin önünde konumlandırarak, dine eklektik bir anlam yüklemiştir. Fârâbî'den bir asır önce Basralı Câhîz dinin sembolik ve halkın anlayışına uygun bir modelde olduğunu belirtmiştir. Ragıb el-İsfahânî bu aristokratik söylemi bir başka boyuta taşımıştır. Buna göre her insanın aklen sanat olarak, sosyal ve idarî hayatta ve diğer her konuda kapasiteleri ve yetenekleri farklı farklıdır. Peygamberlerin yetkin oldukları alan da akıl ve idraktır. Peygamber dışında akletmede iyi olanlar peygamber kadar iyi değildirler, vahiy ile peygamber en üst mertebede bulunur. İnsanların yeteneklerine göre kendi alanlarında iş tutmaları sosyal hayatın ve insanlığın devamını sağlar. Yani sosyallik Tanrı tarafından insanlara ihtiyaç kılınmış, böylece zorunlu hale getirilmiştir. Bunun sonucunda insanın konusuna göre değişen yetkinlik durumunu, aklen yetkin olan peygamberlerin sosyal hayata katkısı olarak dinî va'z etmesi şeklinde açıklar. Söz gelimi birisi yapı inşasında iyiyken, bir diğeri sanat icra etmede, peygamber de aklî olarak sosyal hayatın devamına dinen katkı sağlamaktadır. Thomas Aquinas da din ile felsefe uyumunu bir kast sistemi içinde işlemektedir. Buna göre insanların tamamı argümânları anlayamaz, bu yüzden Tanrı sembolik ifadelerle ve din yoluyla insanlara gerçekleri anlatır. Akıl ve vahiydeki görünür çelişkilerin tevil yoluyla telif edilmesi gerektiğini söyler. Maimonides bu halkanın sonuncusudur. Ona göre normal insan zekâsını aşan metafiziksel gerçeklikle vardır. Bu yüzden kutsal sembol ve alegorilerle Kutsal Metin'de Tanrı tarafından onlara vahyedilmiştir.²⁷⁴

Filozoflar din ve felsefe alanlarının birbiriyle ilişkisini değerlendirilirken bunu konu, amaç, yöntem ve kaynak başlıkları üzerinden ele almışlardır. Buna göre din ve felsefe konu ve amaç açısından benzer, kaynak ve yöntem açısından farklı olarak değerlendirilmiştir. Dinin de felsefenin de amacı doğru düşünüp, doğru fiili uygulamak, düşüncede, davranışta iyi ve doğru olanı bulmak,²⁷⁵ varlığın anlamını idrak etmek ve buna göre yaşamaktır. Konuları da bu

²⁷³ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 26-29.

²⁷⁴ Palacios, "İbn As-Sid Al-Batalyawsi 'Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)", s. 86-114.

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 67.

kavramların oluşturduğu varlık, bilgi, Tanrı, mead, eskatoloji, ezeliyet, ebediyet, ahlak ve siyaset gibi başlıklardır. Kaynakları ve yöntemleri ise farklıdır. Dinin yöntemi inanç iken, felsefenin yöntemi ise aklî ilkelerdir.

Müslüman filozofların din ve felsefe ilişkisine dair düşüncelerini incelemek konumuzun temeli olması açısından önemlidir. Bu açıdan Müslüman filozofların din ve felsefe ilişkisine dair düşünceleri genel olarak din ve felsefenin bir uyum içinde olduğu şeklindedir. Bununla birlikte ayrışmanın da varlığı konuşulmaktadır. Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd din ile felsefenin bir uyum içinde olduğunu söylerken, Gazzâlî ise bunu reddetmiştir.

Kindî tercümelerle felsefeyi, İslam’la tanıştıran ilk mütekellim-filozoflardandır. Böyle yaparak din ile felsefe arasındaki ilişkinin genel çerçevesini belirlemiştir. Ona göre felsefe, her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek’in bilgisini içermesi yönüyle en değerli insan sanatıdır. Gerçek filozof da bu gerçek bilgiye sahip olandır. Çünkü sebebin bilgisi, sebeplinin bilgisinden daha değerlidir. Bilgilerin her birinin sebebini bilmek, onları tam olarak kavramayı sağlar.”²⁷⁶ Bu açıdan Kindî felsefeyi bilmenin gerekliliğini savunur.

Kindî’ye göre din ve felsefenin yöntem ve kaynakları farklı olsa da amaçlarının aynı yani hakikat olması onları aynı kılar. Aklın buradaki işlevlerinden biri de vahyi vurgulayıp, onu açıklamasıdır. Kindî bu ilişki üzerinden din ile felsefeyi uzlaştırma gayreti içinde olmuştur. Din-felsefe uzlaştırması konusunda Kindî’ye ait birkaç önemli prensip çıkarmak istersek, şunlara ulaşabiliriz: Hakikat tektir ve ikisi de bu hakikatin bir ifadesidir. Yöntem ve kaynakları farklıdır. Din, ilahî olması nedeniyle daha kıymetlidir. Yine peygamber, filozoflardan üstündür.²⁷⁷ Beşerî bilgi ile vahyî bilgiyi kıyaslayan Kindî, vahyî bilginin zamana ilişmeden Tanrı’nın peygamberlerin temiz ruhlarına onların iradeleri ve çabaları olmadan indirdiği, matematiksel ve mantıkî yollarla erişilemeyen bir bilgi olduğunu belirtmiş, bununla birlikte mertebe olarak beşerî bilgiden yüce olduğunu ifade ederek, felsefe ile din arasındaki ilişkiyi bunun üzerinden temellendirmiştir. Aklın erişemediği noktalarda insana vahyin rehberliğinin mutlaka gerektiğini, beşerî bilginin zorluğu ve karışıklığı nedeniyle insanı tatmin etmesi açısından da vahyin önde geldiğini ifade etmiştir. Vahiy dili olan Kuran’ın belagat, vecizlik ve açık seçiklik yönünden beşerî bilgi ve mantığı acziyet içinde bıraktığını, beşerin son gücünün ve cüzi akılların bunu çözmekten ve anlamaktan yoksun olduğunu dile getirerek vahyin önemini vurgulamıştır. Bu iki bilgi çeşidinin elde ediliş süreci ve ifade ediş tarzı arasındaki büyük farkın yanında Kindî hem felsefenin hem de dinin konu

²⁷⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, s. 139-140; Sözen, “Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye’inde Yorumlanması Sorunu”, s. 18-19.

²⁷⁷ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 37-38.

ve amaç ortaklığı yaptığını söylemiştir. Onu felsefeyle ilgilendiği için eleştirenlere, tıpkı peygamberlerin Tanrı'dan getirdikleri gibi, felsefenin de O'nun varlığını, birliğini, ahlakı, varlığın hakikatini, tüm yararlı ve zararlı şeylerin bilgisini ve yararlı olanları edinmenin ve zararlı olanlardan kaçınmanın bilgisini içerdiğini söyleyerek felsefeyle ilgilenmenin gerekli olduğuna işaret etmiştir.²⁷⁸

Kindî'yi din ile felsefeyi uzlaştıran anlayışa sahip olmasına sebep olan unsurlardan birinin Kuran'ın evreni araştırmaya ve tefekküre yönelten ayetleri²⁷⁹ olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında Halife Mütevekkil'in felsefeye karşı olumsuz tavrı da onu, felsefeyi savunmaya itmiş olabilir.²⁸⁰

Müslüman düşünürlerden Fârâbî'nin diğerlerinden farklı şekilde kurguladığı din tanımı üzerinden din ile felsefenin yine bir uyum içinde olduğu fikrini benimsediği gözükmemektedir. Ona göre din, mille diye tabir ettiği,²⁸¹ Tanrı tarafından gelen vahye bağlı bulunan ilk hükümdarın, belli şartlara mebni olarak belirlediği fiil ve görüşlerdir.²⁸² Bu hükümdarın milleye yani dine göre yönettiği ve amacı gerçek mutluluğa ulaşmak olan toplumun “erdemli toplum” olduğunu ve bu toplumun en önemli vasfının da uyum, bağlılık ve düzen olduğunu söyler. “Toplumun her bir parçası, tıpkı evrenin bütününde ve sağlıklı organizmada olduğu gibi, yeteneğine veya toplumsal statüsüne göre kendisine verilmiş olan işi en iyi şekilde yapmak suretiyle bu uyuma iradî olarak katılmış olur.”²⁸³ Aslî uyum ise erdemli ilk başkanın hükümdarlığındaki toplumun sahip olduğu ideal fiil ve görüşlerin din çatısı altında olmasıyla gerçekleşir. Buradaki erdemli başkan ideal kâmil insan formunda, entelektüel açıdan en üstün seviyede ve diğer insanların yardımına ihtiyaç duymadan işini yapan bir yapıdadır.²⁸⁴

Fârâbî'ye göre gerçek felsefe ile gerçek din arasında çatışma olmaz. Eğer çatışma varsa, bu, çatışmayı ortaya çıkaran felsefe taraftarlarının ya da din taraftarlarının felsefe ve dine dair bilgilerinin eksik oluşundan, bilinçsizliğinden ileri gelmektedir. Felsefede burhanî metotlar doğru işletilip kesin bilgiye ulaşılamazsa, bununla elde edilecek felsefî ilke, dini de

²⁷⁸ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, s.268-269; Mahmut Kaya, “Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 112-114.

²⁷⁹ Detaylı bilgi için bk. Sözen, “Din-Tefekkür İlişkisi”, s. 87-106.

²⁸⁰ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 39.

²⁸¹ Din yani millenin Fârâbî'ye göre eş anlamlı olduğu ve şeriat ve Sünnet ifadelerinin birbirinin yerine geçmesi durumuna benzetmesi hakkında bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 24.

²⁸² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 16-18.

²⁸³ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 170.

²⁸⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 66; Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, s. 170-171.

fasit kılar. Yine hiç felsefe bilmeyen topluluklara doğrudan din öğretildiğinde, felsefeyi bilmeyen toplum onu reddedebilir.²⁸⁵

Fârâbî'nin din ve felsefe ilişkisi, kurguladığı sosyo-politik düzen teorisinde en temeli oluşturur. Buna göre felsefenin halka mâl olup, toplumsallaştırılabilmesi için din bir araçtır. Bu açıdan din, nazarî ve ahlakî erdemleri ve pratik sanatları topluma kazandırmaya yarayan bir eğitim ve öğretim aracıdır.²⁸⁶

Fârâbî'ye göre din ve felsefe arasında cüz-küll ilişkisi vardır. Din, felsefenin cüz'üdür. Yani felsefe daha geneldir. Çünkü din birtakım şartlarla sınırlandırılmıştır. Sınırlandırılan din, sınırsız olana (felsefe) göre daha özeldir. Fârâbî bunu "kâtip insan" ile "insan" ifadelerinin kapsamlarına benzetir. İnsan ifadesi, kâtip insana göre daha geneldir diyerek, felsefenin de din ile benzer bir ilişkisi olduğunu söyleyerek aralarındaki ilişkiyi genellik-özellik bağlamında açıklamıştır. Buna göre kesin bilgi/burhan içermeyen din, küll-cüz ilişkisi bağlamında, kendisini içeren felsefenin bir cüz'ü olarak, felsefenin içerdiği burhanî bilgileri ve delilleri de içerir. Böylece dinde burhanî (kesin) delil aranmaya gerek kalmaz. Yine küllîleri içeren ilim (felsefe), kapsamı içinde yer alan cüz'ilerin (din) sebeplerinin bilgisini de içerir. Buna göre felsefenin pratik kısmı, dindeki fiilleri belirleyen küllî ilkeleri içerir. Bu da dinin içeriğinin sembolik olduğu anlamına gelir.²⁸⁷

Genel olarak Fârâbî, felsefe dairesinde durup, onu esas alarak dine bir tanım getirmeye çalışmıştır. Dini felsefeye tâbi kılarak, felsefenin içine derc ederek iç içe, birbiriyle uyumlu bir bütün oluşturmuştur.

Din ve felsefe ilişkisi konusunda İslam düşüncesinde gündem olan isimler arasında Gazzâlî de gelmektedir. Kindî, Fârâbî ve İbn Sina'nın aksine din ile felsefenin uyum içinde olmadığını, bunun yanında *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinde felsefenin müstakil bir ilim olmadığını,²⁸⁸ felsefe yapanların ise küfür ve bid'at ehli olduğunu söyleyerek felsefenin özellikle metafizik alanına son derece tepkili yaklaşan ve onu reddeden bir tutum sergilemiştir.²⁸⁹

Düşünür Gazzâlî'ye göre mantık ve matematikte sonuç veren burhanî yöntemin metafizikte de sonuç vereceğini düşünmek dayanaksız ve geçersizdir. Buna göre zikredilen alanlar farklıdır. Bir alanda kullanılan ve işler olan bir yöntemin, diğer alanda da işler olacağı ve sonuç vereceği söz konusu olmayabilir. Metafizik alan da burhanî yöntemle sonuç

²⁸⁵ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 44.

²⁸⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 194-196; Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", s. 173.

²⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 26; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 37.

²⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, s. 62; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 144-145.

²⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 4; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 147.

alınabilecek bir alan değildir. Buna en büyük kanıt Gazzâlî'ye göre metafiziğe dair felsefi ihtilafların varlığıdır. Bu teknik tenkit, Gazzâlî'nin felsefeyi eleştirisinde önemli bir rol oynamıştır.²⁹⁰

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* isimli bir eser yazarak burada imanın esası dediği üç konuda filozofları tekfir etmiştir. Bu üç konu âlemin kadîm olması, Tanrı'nın tikelleri bilmemesi ve yeniden diriliş meselesi üzerinedir. Gazzâlî'ye göre filozoflar gereksiz ve yersiz tevil yaparak, dinin temel inançlarına ve zahirine tamamen farklı bir anlam yükleyerek bu temellerin içini boşaltmışlardır. Gazzâlî, filozofların “Allah'ın cüzileri küllî bir tarzda bilmesi” söylemini ve sudûr teorisini Tanrı'nın iradesine hâlel getirdiği düşüncesiyle reddetmiştir. Âlemin kadîm olmadığını²⁹¹ ve son olarak haşrin cismanî olmayacağını söyleyen filozoflara, Gazzâlî haşr gibi konuların akılla açıklanamayacağını ve açıklanmaması gerektiğini söylemiş, bazı ayetleri delil göstererek haşrin cismanî²⁹² olacağını açıklamıştır. Bu konularda filozofları tekfir etmiştir. Nübüvvet ele aldığı konular arasında olup onunla ilgili de filozofları eleştirmiştir. Buna göre nübüvveti kabul edip, şeriatın vaz ettiklerini felsefenin esaslarına göre açıklamaya çalışan nübüvveti inkâr etmiştir diyerek, nübüvvet ile ilgili bu söylemi reddetmiştir.²⁹³

İbn Rüşd ise din ile felsefenin uyumlu ilişkisine dair İslam düşünce geleneğinde en sistemli açıklamayı yapan İslam filozofudur. Buna dair düşüncelerini *Faşlu'l-makâl* ve *el-Keşf an menâhici'l-edille* isimli eserlerinde işlemiştir. Buna göre İbn Rüşd, Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve Batalyevsî gibi felsefe ile dinin bir uyum içinde olduğunu ifade etmiş, Gazzâlî'nin bu hususta filozofları tekfir ettiği *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserine mukabil *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* isimli bir eser kaleme almıştır.²⁹⁴

Düşünür İbn Rüşd, dini merkeze alan ve aklın ilkelerinin onunla çelişmediğini ifade eden bir anlayışın en başarılı temsilcisi olmuştur. Ona göre felsefe, var olması bakımında varlığı anlamak ve Tanrı'yı ifade etmesi açısından değerlendirmektir.²⁹⁵ İbn Rüşd din ile felsefenin ilişkisini, “Hikmet (felsefe), dinin arkadaşı ve sütkardeşidir.” ve “Gerçek, gerçeğe ters düşmez.” ifadeleriyle açıklamıştır. Buna göre din de felsefe de hakikatin birer ifadesidir. Akıl da vahiy de kaynaklığını Tanrı'dan alır ve insan akılla edindiği bilgiler vasıtasıyla Tanrı hakkında bilgilerini genişletir. Bu yüzden de din için felsefe gereklidir. İbn Rüşd, buna

²⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 4; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 6; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 146-147.

²⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 17-37.

²⁹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 207-224.

²⁹³ Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, s. 84.

²⁹⁴ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 23; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 236.

²⁹⁵ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 81-82.

ayetlerdeki akıl yoluyla araştırma, varlıklara ibret nazarıyla bakma sadedindeki ifadeleri delil olarak getirmiştir. Bu “bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri elde etmek” anlamına gelir ve mantikî kıyas ve istidlal yöntemleriyle gerçekleşir. Ona göre felsefenin menşeinin başka milletler olması din açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Yine aklî kıyas iddia edildiği gibi bid’at değildir, öyle olsa fikhî kıyasın da bid’at olması gerekir.²⁹⁶

İbn Rüşd, felsefeyle meşguliyetin kişiyi dinden çıkarmayacağını, şayet böyle olduysa sebebinin kişideki bir eksiklikten, metot hatasından ya da felsefeyi tam olarak anlayamamaktan ileri geldiğini söylemiştir. Bunun yerine din ile felsefe Kur’an’ın da işaret ettiği gibi uzlaşma içindedir. İbn Rüşd buna Kur’an’ın konuyla ilgili ayetini delil gösterir: “Sana Kur’an’ı indiren O’dur. Onun bazı ayetleri açık ve kesindir (muhâkemât), bunlar Kur’an’ın esasıdır. Diğer bir kısım ayetler de müteşabihdir.”²⁹⁷ Kelâm ise aksine din ve felsefe uzlaşısında olumsuz bir rol oynar. Tevili, dine uygun yapmayarak, fitne ve kargaşaya sebep olmuştur.²⁹⁸

2.4. Batalyevsî’de Din-Felsefe İlişkisi

İslam düşünce tarihi boyunca İslam filozofları din ile felsefenin ilişkisini genel olarak şu üç sınıfta değerlendirmiştir: a) İlk anlayış, din ile felsefenin dinin ya da felsefenin merkeze alınıp diğerinin ona göre konumlandırıldığı ve bu şekilde uzlaşma ve tevilin sağlandığı anlayış şeklindedir. Kindî, Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd ve Batalyevsî bu grup içindedir. b) İkinci anlayış ise Gazzâlî’nin temsil ettiği anlayış şeklindedir. Buna göre dinin bildirdikleri esastır, gerçektir. Felsefe ise az bir hakikati bildirmesi dışında dine kıyasla esas değildir. Bu cümleden olarak filozofların Tanrı’nın cüz’ileri bilemeyeceği, haşrin cismanî olmayacağı ve âlemin kadîm oluşu görüşleri küfürdür, tekfirleri gerekir. Bu durum dini merkeze koyup, din ile felsefenin uzlaşma zeminine mesafeli bir anlayış şeklindedir. c) Son grup ise din ile felsefe arasında uzlaşma ya da ayrışma durumlarının söz konusu olmadığı, ikisinin de ayrı ayrı kendi sahalarında hakikati içerdiğini ve birbirlerinden de bağımsız olduklarını ifade eden anlayıştır. Buna göre din, kendi sahasına giren diriliş, ahiret, yaratma gibi konularda, felsefe de tabîî ve mantık ilimleri gibi nazarî ilimler konusunda söz sahibidir. Her ikisinin alan ve sahası birbirine karışmayacak şekilde ayrıdır.

Mezkûr üç anlayış felsefenin, İslam topraklarında yayılmaya başlaması ile ortaya çıkmıştır. Batalyevsî felsefenin esas olarak neş’et ettiği Doğu İslam topraklarında değil,

²⁹⁶ İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makâl*, s. 82-84; Sözen, “Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye’sinde Yorumlanması Sorunu”, s. 21-22.

²⁹⁷ İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makâl*, s. 86-87.

²⁹⁸ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 239-241.

Batı'da Endülüs'te yetişmiştir. Felsefî ilimler hem coğrafi hem de siyasî nedenlerle Doğu'ya göre daha geç ve zor bir şekilde yayılım göstermiştir. Bataleyvsi'nin ise bu şartlarda gösterdiği tavır din ile felsefenin bir uzlaşısı içinde olduğu şeklindedir. Bu açıdan o da birinci gruptaki Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd ile benzer görüşlere sahiptir.

Bataleyvsi'nin Endülüs'te din-felsefe uzlaşısını ilk defa dile getirdiğini söyleyen kimi kaynakların yanında,²⁹⁹ Bataleyvsi'den önce Endülüs'te Bâtınî filozof olarak bilinen İbn Meserre isimli düşünürün de din-felsefe uzlaşısına işaret ettiği ifade edilmektedir. İbn Meserre, *Risâletu Havâssı'l-Hurûf* isimli eserinde “peygamberliğin haberinin” arştan başlayarak dünyaya geldiğini, dünyadan yükselen “düşüncenin” de onunla “uzlaştığını” ifade etmektedir. Tanrı'dan gelen bütün haberlere, âlemde ona işaret eden bir delil bulunmaktadır. Peygamberlik de bu delile dikkat çekmektedir. Ona göre deliller birleştiğinde ve haber anlaşılan düşünceyle uyum içinde olduğunda, akıl zorunlu olarak bunu kabul etmek zorundadır.³⁰⁰

İbn Meserre dinî bilgi ve vahiy kavramları için *haber* kavramını, aklî bilgi ve felsefe kavramlarına tekabül etmesi açısından da *düşünce* kavramını kullanmıştır. Ona göre aklî bilgi aşağıdan yukarıya doğru bir yol izlerken, vahiy de yukarıdan aşağıya doğru bir yol izlemektedir. O, aklî bilgi ile vahye ait deliller birleşince ortaya çıkan şeyin akıl tarafından da kabul edilmesi gerektiğini ifade ederek, din ile düşüncenin (felsefenin) uzlaşısına dikkat çekmiştir.

İbn Meserre din ile felsefenin uzlaşısına “düşünce” (felsefe) ve “haber” (vahiy) gibi yakın kavramlarla işaret ederken, Endülüs'te İbn Meserre'den sonra gelen Bataleyvsi bu ilişkiye diğer filozoflar gibi açık bir şekilde “şeriat” ve “felsefe” kavramlarını kullanarak ve bu konuda net ve sistemli açıklamalar yaparak işaret etmiştir. İbn Meserre'nin din-felsefe uzlaşısına bazı ifadeleriyle işaret ettiğini, Bataleyvsi'nin ise kapsamlı ve açık ifadelerle konuyu netleştirdiği ve sonuca ulaştırdığını söylemek mümkündür.

Yine Bataleyvsi'den önce Endülüs'te din ile felsefenin uzlaşısına dikkat çeken bir başka isim de İbn Hazm'dır. İbn Hazm *el-Fasl* isimli eserinde felsefenin amacının faziletleri ve ahirette kurtuluşa götüren güzel ahlakı edinmek ve insanın kendisine tâbi olan aile ya da halkı güzel bir siyasetle idare edip nefsi ıslah etmek olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan şeriat (din) da aynı amaca matuftur. İbn Hazm'a göre şeriat (din) ve felsefe arasında bu konuda

²⁹⁹ Erdoğan, *Endülüs'ün İlk Filozofu Bataleyvsi*, s. 156; Palacios, “İbn As-Sid Al-Batalyawsi ‘Abdallah İbn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)” s. 368; Alkam, *el-Cevâlibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsi*, s. 119.

³⁰⁰ Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, s. 339.

herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf olduğunu söyleyenler ya cahildir ya da ya dini ya da felsefeyi gerçek anlamda bilmemektedirler.³⁰¹

İbn Hazm din ile felsefe arasındaki konu ve amaç birliğine işaret etmiş, Endülüs'te felsefeye olan itirazların kuvvetli olduğu ve aynı zamanda felsefi çalışmaların da az olduğu bir dönemde din ile felsefe arasında uzlaşır mahiyette bir ilişki bulunduğunu söylemiştir. Bunu eserinde ele alış şekli, Batalyevsî ve diğer İslam filozoflarının ele alış şekil, usul ve kullandığı kavramlar muvacehesinde benzer ve açıktır. Batalyevsî ile kıyaslandığında Endülüs'te din-felsefe uzlaşısına klasik usulde ilk işaret eden filozof olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber Batalyevsî bu uzlaşya daha detaylı ve esaslı bir şekilde işaret etmiş, Endülüs'te bu konuyu klasik usulde ve hemen hemen tüm yönleriyle ele almıştır. Bu konuyu *el-İnsâf* isimli eserinde insanın anlayış ve muhakeme kabiliyetleri, ihtilafın tabii oluşu düzleminde ele alıp detaylandırması onu yine bu konuda ön plana çıkarmaktadır.

Batalyevsî'ye göre din ile felsefe bir uzlaşır içindedir. Bu konuda etkilendiği ve benzer şekilde düşünce serdettiği filozoflar arasında Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Grek filozoflarından ise Sokrates, Platon ve Aristoteles yer almaktadır. Nitekim din ile felsefenin ilişkisini açıklarken *Kitâbu'l-Mesâil* isimli eserinde açık bir şekilde referans verdiği filozoflar arasında Aristoteles ve Fârâbî bulunmaktadır.³⁰² Yine *Kitâbü'l-Hadâ'ik* isimli eserinde de Aristoteles ve Platon'dan din ile felsefenin ilişkisini ve uzlaşısını anlatan sözler alıntılanmıştır.³⁰³

Din ile felsefenin ilişkisi Batalyevsî'nin üzerine eğildiği konulardandır. Muhtemeldir ki düşünürün döneminde Endülüslüler nezdinde felsefeye olan olumsuz bakış açısı, baskı ve dinsizlik ithamı nedeniyle değindiği pek çok felsefi konunun yanında odaklandığı bir diğer konu da din ile felsefenin ilişkisi olmuştur. Bu ilişkiyi kendisinden önceki filozoflar gibi kaynakları, yöntemleri ve gayeleri yönüyle incelemenin yanında dil ve nahve dayalı veçhesiyle de detaylı bir şekilde incelemiştir. Din-felsefe ilişkisine dair düşüncelerinin tamamını dağınık şekilde *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, *Kitâbü'l-Mesâ'il*, *Kitâbu'l-İnsâf* ve *Edebü'l-küttâb*'ın girişinde açıklamıştır.

Batalyevsî din ile felsefe arasında esasında çatışma olmadığını, var gibi gözüken çatışmanın sebebinin de insanlardaki şekil ve renk farklılığı gibi, dilsel ve muhakemesel farklılardan ileri geldiğini söylemektedir. Ona göre bu insanî ve doğal bir şeydir ve bizzat Tanrı tarafından kendi varlığına delil olarak insanlarda var ettiği bir durumdur. Bu fark ve ihtilaflar

³⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehva' ve'n-nihâl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 412, 414.

³⁰² Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâ'il*, s. 449.

³⁰³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefi Meseleler*, s. 56, 58.

insanın tabiatına nakşedilmiştir ve kalkması için insan tabiatının değişmesi gerekir. Bu da tüm tabiatın değişeceği başka bir âlemin, ikinci bir hayatın yani dirilişin göstergesidir. Batalyevsî buna dair şu ayeti zikreder:

“Onlar: ‘Allah ölen bir kimseyi diriltmez’ diye olanca güçleriyle Allah'a and içtiler. Aksine, bu O'nun bizzat kendisine karşı gerçek bir vaadidir. Fakat insanların çoğu bilmez. Hakkında ihtilaf ettikleri şeyi onlara açıklaması ve kâfir olanların da kendilerinin yalancılar olduklarını bilmeleri için (Allah onları diriltecek).”³⁰⁴

Batalyevsî ayetteki mümin ve kâfirlerin birbirlerine zıt olan konumlarının ve anlaşmazlıklarının varlığının, bir birlikteliği ve bir olma durumunu da gerektirdiğini düşünür. Öyle ya da böyle bir hakikatin var olduğuna, şayet olmazsa bu halde her şeyden şüphe eden sofistlere dönüşüleceğini de söyler. Bu açıdan bir hakikatin var olduğunu, bunda da insan yapısından kaynaklı ihtilafların olacağını, bunun da insanî ve doğal olduğunu, en nihayetinde de o bir hakikat altında birleşilecek ikinci bir hayat olduğunu ifade eder. Yine insanların hakta ihtilaf etmesinin, hakkın kendinde ihtilaf olduğu anlamına gelmediğini söyler. Ona göre hak esasta bir olmak ile birlikte, ona giden yollar ve insanların yaptıkları çıkarımlar farklıdır. İhtilafın varlığının, i'tilafın (birliğin) da varlığı anlamına gelmesi gerektiğini söyler. İnsanlar arasındaki ihtilafı da sekiz başlık altında inceler. Kezâ lafız ve mana yönünden ihtilaf, hakikat ve mecazın ayırt edilememesinden doğan ihtilaf, ifrâd-terkib yoluyla ihtilaf, umum ve husus ifade eden ibarelerden kaynaklanan ihtilaf, hadis rivayetlerindeki farklılıklar nedeniyle ortaya çıkan ihtilaflar, kıyası reddedenler nedeniyle ortaya çıkan kıyas-ictihad ihtilafları, nesh konusuyla ilgili ihtilaflar, mübahlık anlayışı ile ilgili ihtilaflar bunlardandır.³⁰⁵

a. Lafız ve mana yönünden ortaya çıkan ihtilaf: Aynı anlama sahip farklı lafızlar nedeniyle ortaya çıkan ihtilaf türüdür. Buna göre aynı lafzı paylaşan farklı anlamlar, dili konuşanlar tarafından farklı anlaşılıp, farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Ayet ve hadislerin bunun üzerinden farklı algılanması nedeniyle pek çok fikhî ve itikadî mezhep ortaya çıkmıştır. Hicaziyyun, Irakıyyun, Hariciler, Şiiler bu cümledendir.³⁰⁶

b. Hakikat ve mecâzın ayırt edilememesinden doğan ihtilaf: Naslardaki ifadelerin hakikat olarak mı yoksa mecâz olarak mı ele alınması gerektiği konusunda doğan ihtilaf türüdür. Batalyevsî ayetlerde hakikat olarak ele alınamayacak türden ifadelerin olabileceğini söyleyip, bunların mecâz olarak ele alınması gerektiğini söylemiştir. Buna göre “Ey Âdem oğulları, size çirkin yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik.”³⁰⁷ meâlindeki ayet

³⁰⁴ Nahl 16:39.

³⁰⁵ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 26-33.

³⁰⁶ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 35-68.

³⁰⁷ A'raf 7:26.

mecâz olarak ele alınmalıdır. Çünkü elbise gökten inmez, ancak gökten inen yağmurla yetişen pamuk ve türevleri ürünler ile oluşur. Buradaki anlamın mecâz olarak ele alınması gerektiğini, bununla beraber bunu hakikat olarak ele alıp Mücessime şeklinde yine farklı mezhep türlerinin ortaya çıktığını da bildirmektedir.³⁰⁸

c. İfrât-terkip yoluyla ihtilaf: Aynı konudaki tüm söz ve ayetleri bütüncül bir şekilde ele almadan tek başına değerlendirmek suretiyle ortaya çıkan ihtilaf türüdür. Batalyevsî'ye göre bu tür, diğerlerine göre fikhî ve felsefî pek çok sorunun temelini oluşturmuştur. Bazı gruplar tek bir ayet veya hadise dayanarak fikhî veya felsefî bir tavır almakla yetinirken, bir diğeri çok sayıda delili kıyas yoluyla birleştirerek, belli öncüllerden sonuç çıkararak birtakım hükümler elde etmeye çalışmıştır. Bu da pek çok ihtilafa sebep olmuştur.³⁰⁹

d. Umum ve husus ifade eden ibarelerden kaynaklanan ihtilaf: Bazı Kur'an ayetlerindeki ve hadislerdeki anlamların genel olarak mı yoksa özel olarak mı ele alınması gerektiği yönünde oluşan ihtilaf türüdür. Örneğin "İnsan hüsrandır."³¹⁰ âyetinde belirtilen insanın tek bir insan mı, bir grup insan mı yoksa tümel olan insan kavramı mı olduğu tartışması bu cümledendir. Bununla beraber ayetin devamında bunun genel olmadığı ve hüsrana uğrayanların kimler olduğu bildirilmektedir. Pek çok ayet için bu türden tartışmalar ve ihtilaflar bulunmaktadır.³¹¹

e. Hadis rivayetlerindeki farklılıklar ve sorunlar nedeniyle ortaya çıkan ihtilaflar: Hadis usulünde bahsi geçen râvi ve rivayete ait sorunların ortaya çıkardığı ihtilaf türüdür. Buna göre râvinin güvenilirliğindeki problem, isnad zincirinin bozulması, râvinin bid'at sahibi olması ya da gaflet sahibi olması, yine râvinin bir gruba taassupla bağlı olması nedeniyle rivayet ettiği problemlili sayılabilecek hadisler nedeniyle pek çok ihtilaf çıkmıştır. Yine râvilerin hadisleri lafzen değil de manen rivayet etmesi ve i'rab konusundaki bilgisizlikleri pek çok ihtilafa sebep olmuştur.³¹²

f. Kıyası reddedenler nedeniyle ortaya çıkan kıyas-ictihad ihtilafları: Bu ihtilaf türü de kıyas yönteminin kullanılmasını kabul eden ve reddedenler üzerinden çıkmıştır. Buna göre bir grup kıyas ve nazarı kabul ederken bir kısmı da reddetmiştir. Yine kabul edenler arasında da Malikîler, Şafiîler ve Hanefîlerde olduğu gibi farklı kıyaslar yapmak suretiyle ihtilaflar çıkmıştır.³¹³

³⁰⁸ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 69-110.

³⁰⁹ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 111-142.

³¹⁰ Asr 103:2.

³¹¹ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 143-154.

³¹² Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 155-190.

³¹³ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 191-194.

g. Nesh konusuyla ilgili ihtilaflar: Nassların hükmünün başka naslarla kalkabilmesi anlamına gelen nesh ihtilaflara sebep olan başka bir konudur. Buna göre neshi kabul edenler ve reddedenler arasındaki ihtilafın yanında neshi kabul edenler arasında da pek çok farklı ihtilaflar çıkmıştır.³¹⁴

h. Mübahlık anlayışı ile ilgili ihtilaflar: Tanrı'nın peygamberin diliyle kullarına mübah kıldığı konular üzerinden insanlar arasında çıkan ihtilaf çeşididir. Ezan, cenaze tekbiri, kıraat çeşitleri gibi konular bu cümledendir.³¹⁵

Batalyevsî hakikatin tekliğinin göstergelerinden biri olarak ifade ettiği ihtilafları dil üzerinden bu şekilde sekize ayırmıştır. Buna göre ilk beşi kelime bazında eş anlamlılık, mecâz-hakikat anlam, umum-husus anlam gibi olgular üzerinden tasnif edilmişken, kalan üçü yöntem, nesh ve mübah gibi konular şeklinde ayrılmıştır.

Batalyevsî'ye göre insanlar dilsel sebeplerle sahip oldukları ihtilafların yanında anlama kabiliyetlerinin farklılıkları nedeniyle de gerçeği, hakikati farklı şekillerde anlamışlardır. Yani hakikati farklıymış gibi algılamışlardır. Din ile felsefenin zahirde sahip oldukları farklılıklar bu kabildendir. Din ikna ve tahayyül yöntemi ile yol alırken, felsefe ise burhan yöntemi ile yol almaktadır. Buna göre Tanrı ilim için iki yöntem belirlemiştir. Bunlardan anlayışı kuvvetli olan insanlar için olanı burhan yolu iken, anlayışı zayıf olanlar için olanı ise ikna ve tahayyül yoludur. Ve insanların çoğu ikinci yani ikna yolu ile anlayacak kabiliyete sahip olma seviyesine tâbidir. Batalyevsî'ye göre, insanların dilsel ve muhakemesel farklılıklarının olması hakikatin tek olmasına engel değildir. Fârâbî aracılığıyla işaret ettiği Aristoteles'in söylemini ifade ederek din ile felsefenin gaye bakımından aynı olduğunu, yöntemsel farkın insanların muhakemesel, anlayışsal farkından ileri geldiğini ifade etmektedir.³¹⁶ Bu açıdan da dinin de felsefenin de haber verdiği hakikat yine aynıdır.

Batalyevsî ihtilaf olgusu üzerinden hakikatin tekliğine vurgu yaparak bir yönüyle din ile felsefeyi de amaç açısından eş hâle getirip uzlaştırmıştır. Din ve felsefe arasındaki ilişkiyi detaylı ve açık bir şekilde ele aldığı Ebu'l-Velîd el-Vakkâşî olayı konunun daha iyi ve çok yönlü anlaşılması açısından önemlidir. Buna göre Batalyevsî'nin Belensiye'de bulunduğu bir dönemde bir grup yanına gelip, düşünür Vakkâşî'nin kâfir olup olmadığını Batalyevsî'ye sormuşlardır. Buna göre Batalyevsî de Vakkâşî'nin din ile felsefe arasındaki ilişkiyi gerçeklik

³¹⁴ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 197.

³¹⁵ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 199.

³¹⁶ Batalyevsî, *Kitâbu 'l-Mesâil*, s. 449-450.

üzerinden kıyaslayan beytini³¹⁷ din ile felsefenin amaçlarını ve yöntemlerini açıklayarak izah etmiş, aralarındaki ilişkiyi müşahhaslaştırmıştır. Metnin bir kısmı şöyledir:

“...Din ve felsefe arasında amaç açısından herhangi bir fark yoktur. İkisinin amacı da nefisleri kurtarmak ve ölümden sonraki mutluluğa erdirmektir. Aralarındaki fark ise felsefenin konuları burhanî yöntem ve tasavvur ile dinin ise ikna ve tahayyül yolu ile sonuca ulaştırmasıdır. Bunun nedeni insanların görüşleri, renkleri ve diğer durumları nasıl farklıysa aynı şey onların düşünceleri ve anlayışları için de geçerlidir. Allah ilme (bilgiye) iki yol kılmıştır: Muhakemesi güçlü olanlar için burhan ve tasavvur yolu, anlayışı ve muhakemesi zayıf olanlar için ise ikna ve taklit yolu. Bu nedenle Vakkâşî şiirinde şöyle demiş: ‘İlimleri incelediğimde, hepsinin ikiye indirgendiğini görmek beni üzüyor. Kanıtları kesin ve sebeplerine bilimsel olarak ulaşabildiğim ve doğrulayabildiğim ama bana hiçbir faydası olmayan ilim, aksine bu ilme kendini adayan kafir olmakla suçlanıyor. İşte bu ilim felsefedir. İlkelerine ve sebeplerine ulaşamadığım ve kabul edersem salt ikna ve otoriteye körü körüne teslimiyetten ibaret olan başka bir ilim ise bana fayda sağlayıp, hizmet eden bu ilimdir. Bu da dindir.’ (Şikâyet eden) cevaben bana (Batalyevsî’ye) şöyle dedi: ‘O halde buradan anlaşılan dinin burhana/kanıta dayalı olmadığıdır. Yani (şikâyet ettiğim şeyin üstüne) bana bir şey katmadın, değişen bir şey olmadı.’ Bunun üzerine şöyle dedim: ‘.....Burada kastedilen dinin kanıta dayalı olmadığıdır. Böyle inanana Allah lanet etsin. Tam aksine vahiy en büyük kanıta/burhana dayanır. Söylemek istedikleri, peygamberin zuhur ettiği dönemde, peygamberliğine delil olarak insan takatini aşan mucizevî kanıtlar getirmiş olmasıdır. Onun peygamberliğinin sıhhati bu burhanla ortaya konduktan sonra dinin gerekleri ve sünneti ikna ve taklit yöntemiyle kendisinden alınır ve bunlar için artık delil aranmaz. Yani namazın neden beş vakit kılındığı ve orucun otuz gün değil de neden daha az ya da daha çok tutulmadığı gibi sorular artık sorulmaz. Tüm bunlar artık ikna ve taklit yoluyla peygamberden alınır. Felsefede ise durum böyle değildir. Filozof bir üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olduğunu söylerse, bu iddia öylece kabul edilmez. Filozofun bunu zorunlu bir kanıtlarla ortaya koyması gerekir...’”³¹⁸

Görüldüğü gibi öncelikle metinde Endülüs’te o dönem yaygın olan ve filozofları ve felsefe ile meşgul olan kimseleri dinsizlikle itham etme ve baskılama anlayışının bir örneği bulunmaktadır. Batalyevsî’nin ise bu konuda otorite kabul edildiği ve bu anlayış sahipleri tarafından zemmedilmediği görülmektedir. Bu konuda Batalyevsî’nin din ile felsefeyi uzlaştırmak, dini felsefeden üstün tutan tavrı ile felsefî meseleleri aktaran yani nakleden bir konumdan ifade etmesi şeklindeki tarzı etkindir diyebiliriz.

Diyaloğun tamamında ise Batalyevsî din ile felsefenin amaçlarındaki birliğe, yöntemlerindeki farklılığa ve bunun nedenlerine, bu açıdan ilme giden yolların türüne, felsefî

³¹⁷ Beyit şöyledir: بِرَحِّ بِي أَنَّ عُلُومَ الْوَرَى عِلْمَانِ إِنْ حَصَلَتْهُمَا لَا مَزِيدُ
عِلْمٌ إِذَا مَا رُمْتُ تَحْقِيقَهُ أَعْيَا؛ وَعِلْمٌ حَقُّهُ لَا يَفِيدُ

“Elde ettiğimde geriye bir şey kalmayacak olan insanlığın bilgisinin iki çeşit olduğu bana açık oldu, (Onlardan biri) elde ettiğimde beni yoracak/tüketecek olan ilim, (diğeri de) gerçekliği fayda vermeyen/olmayan ilim.” Daha fazla bilgi için bk. Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 447.

³¹⁸ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 449-451.

ilmi öğrenmenin neden gerekli olduğuna, insanın düşünüp-bildiklerinden sorumlu olup-olmadığına, gerçek ve sahte filozof ayırımına, gerçek filozof olmanın şartlarına ve tekfere dair görüşlerini izah etmiştir.

Buna göre Vakkâşî'nin “dini değil de felsefeyi gerçek ilim olarak gördüğünü” ifade eden ve bunu Batalyevsî'ye şikâyet eden gruba, Batalyevsî ilgili beyiti onlara açıklayarak Vakkâşî'nin küfür ile itham edilemeyeceğini ifade etmiştir. Buna göre Batalyevsî ilim yönteminin iki çeşit olduğunu, insanlardan muhakemesi kuvvetli olanların burhanî yöntemi, muhakemesi zayıf olanların ise iknaî yöntemi kullandığını, bunun yanında dinin ikna, felsefenin ise burhân yöntemini takip ettiğini söyleyerek Vakkâşî'nin din ve felsefeyi gerçeklikleri üzerinden karşılaştıran şiirini açıklamaya çalışmıştır. Din ve felsefenin yöntem farkına rağmen amaçlarının aynı olduğunda işaret etmiştir.³¹⁹

Şiirde din “(Onlardan biri) elde ettiğimde beni yoracak/tüketecek olan ilim” ifadesiyle anlatılırken, Batalyevsî bu ifadeyi “ilkelerine ve sebeplerine ulaşamadığım ve kabul edersem salt iknaya dayalı teslimiyetten ibaret olan ilim” şeklinde detaylandırmıştır. Yine şiirde felsefe “(Diğeri de) gerçekliği fayda vermeyen/olmayan ilim” ifadesiyle tarif edilirken, Batalyevsî “kanıtları kesin ve sebeplerine bilimsel olarak ulaşabildiğim ve doğrulayabildiğim ilim” şeklinde detaylandırmıştır.³²⁰ Şiirde sadece dinin şair üzerindeki olumsuz etkisi ifade edilirken, Batalyevsî dini “ilkelerine ve sebeplerine ulaşamadığım ve kabul edersem salt iknaya dayalı teslimiyetten ibaret olan ilim” şeklindeki tanımlaması dikkat çekicidir. Bu açıdan Batalyevsî'nin din tanımlarına eklenmesi mümkündür. Yine şairin gerçek olması ve kendisine fayda vermemesi ifadeleriyle tanımladığı felsefeyi, Batalyevsî “kanıtları kesin ve sebeplerine bilimsel olarak ulaşabildiğim ve doğrulayabildiğim ilim” şeklinde detaylandırmıştır. Batalyevsî'nin detaylandırma şekli onun dine ve felsefeye verdiği anlamın görülmesi açısından bir değere sahiptir diyebiliriz.

Dini felsefe ile kıyaslayan ve görünürde felsefeyi yüceltip, dini yeren bir izlenim veren şiiri, Batalyevsî, karşısındakine dini de felsefeyi de yücelten, aralarında yöntemsel bir farkın olduğu ancak amaç açısından ise bir farkın olmadığı şeklindeki bir açıklama ile anlatmaktadır. Yine dinin kanıta dayalı olmaması durumuna dair yapılan itiraza ise mucizelerin en büyük burhan ve delil olduğunu söyleyerek, dini rasyonel bir zemine oturtmuştur.³²¹

Batalyevsî diyalogun devamında “felsefeyi öğrenmenin insanı dinden çıkarıp çıkarmadığı” sorusuna muhatap olmaktadır. Buna göre insanı öğrendikleri istilzam etmez,

³¹⁹ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 449-450.

³²⁰ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 450.

³²¹ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 451.

bağlamaz. İnsanı bağlayan şey seçtiği ve inandığı şeydir. Buna örnek olarak Bakıllânî'yi gösterip, eğer insanların bildikleri nedeniyle sorumlu tutulacağı söz konusu olsaydı, mezhepler ve görüşler hakkındaki bilgilerinin çokluğu nedeniyle küfrün en çok ona isnat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Benzer bir yaklaşımı İbn Rüşd de sergilemiştir. İbn Rüşd felsefeyi bilmenin, dinden çıkarmayacağını söylemiştir. Buna sebep olarak da dinden çıkaran yani “saptıran, yanlış yollara sevk eden şeylerin” felsefenin aslına değil, felsefe de dâhil ilimlerin tamamına âriz olabilecek bir zararlı illetten başka bir şey değildir. Buna örnek olarak da pek çok fıkıh âliminin, dinde özellikle amel ve ahlak alanında ilmen derinleştikçe ahlâken ve takva olarak zayıflamış olmalarını ve dünyaya doğrudan dalmış olmalarını göstermiştir.³²² İbn Rüşd ve Bataleyvî'nin felsefeyi bilmenin insanı dinden çıkaracağı eleştirisine yaptıkları itirazın çıkış noktaları farklı olsa da ulaştıkları sonuç aynıdır. İkisi de felsefeyi bilmenin insanı dinden çıkarmayacağını söylemektedir.

Diyaloğun devamında “filozofların hepsinin dinden çıkmış sapkınlar olduğu” şeklindeki eleştiriye Bataleyvî, filozofun kim olduğuna, sahte ve gerçek filozof ayrımına ve filozofluğun şartlarına işaret ederek cevap vermiştir. Bataleyvî'ye göre filozoflar sahte ve gerçek olarak ikiye ayrılır. Bunlardan gerçek olanı lezzetleri terk eden, iyiliği seven, kötülüklerden kaçınan, dünya hayatını kolay bulan, ahireti en büyük arzusu olarak gören ve kurallara uyan filozof çeşididir. Burada filozofun ahlakî yönü ön plana çıkarılmıştır. Yine sahte filozofu da ahlaka dayandırarak temellendirmiş, gerçek filozofun yaptıklarının tam tersini yapan filozofların ise sahte filozof olduğunu söylemiştir.³²³ Bunu söylemesindeki amaç felsefe ile dinin görünürdeki zıtlıklarının birinin felsefeyi yanlış anlayan ve yanlış uygulayan filozoflar nedeniyle ortaya çıktığını göstermektir. Eğer felsefe yapanlar, dinin de benzer şekilde salıklaştığı ahlakî gereklilikleri felsefenin zatında bulunması sebebiyle yerine getirirse, çatışır görünüm vermeyeceklerdir.

Bataleyvî'nin sahte ile gerçek filozof ayrımı Fârâbî'de de mevcuttur. Buna göre sahte filozof ilimlere dair bir hazırlığı olmadan onları incelemeye girişen kişidir. Eğer bir kişi bu ilimleri inceleyecekse öncelikle Platon'un *Devlet*'inde geçen şartları yerine getirmesi gerekir. Bu şartlar genel olarak zekânın ve muhakemenin güçlü olması, ahlaklı, adil ve dürüst olması, faziletleri takip edip, reziletlerden uzak olması, dindar olması ve içinde yetiştirdiği dinin erdem ve fiillerine sıkıca bağlı olması şeklindedir. Eğer bunlar kişide yoksa ve felsefe öğrenmeye koyulmuşsa o kişi sahte ve yalancı bir filozoftur. Hakiki filozof ise teorik ilimlerdeki kanıtlı

³²² İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 83.

³²³ Bataleyvî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 454.

teorik ve pratik şeyleri temsil eden misalleri çoğunluğun yani halkın ruhuna yerleştirip, onların bu misalleri (dini) tasdik etmelerini sağlayan kişidir.³²⁴

Fârâbî'ye benzer şekilde filozofluğun şartlarına Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin sözlerini referans vererek işaret eden Batalyevsî, felsefe okuyanın nefsinin reziletlerden arındırması gerektiği anlayışının Platon'a ait olduğunu söylediği şu sözlerle ifade etmiştir: “Kim felsefe okumak istiyorsa nefsinin reziletlerden arındırsın. Çünkü hikmet kötü ruhta bulunmaz. Tıpkı bulanık suda yüzünü göremeyeceğin gibi.” Yine felsefenin amacının sadece bilmek değil aynı zamanda eylemek olduğu fikrinin Aristoteles'e ait olduğunu söylediği şu sözlerle dile getirmiştir: “Maksat sadece bilmek değildir. Maksat hem bilip, hem yapmamız, akıllı ve erdemli olmamız ve kanunlara bağlı olmamızdır.”³²⁵ Batalyevsî felsefenin şartlarına işaret ederek bunların ahlakî reziletlerden arınma, bilmenin yanında bildiklerini uygulama, erdemli olma ve kanunlara uyma gibi olgulara tâbi olduğunu ifade etmiştir.

Batalyevsî'ye göre felsefe ahlaklı olmanın yanında dinleri ve faziletleri hafife almamayı da gerektirir. Eğer kişi dini ve faziletleri hafife alıyorsa, bu kişi felsefe yolundan sapmıştır ve gerçek filozof değildir.³²⁶ Bu açıdan da din ile felsefenin uyumunun bir gereklilik olduğuna işaret etmiştir. Buna Grek filozoflarının sözlerini refere ederek, filozofların dine verdiği önemin ve din ile felsefenin farklı şeyler olmadığı düşüncesinin altını çizmiştir. Platon'a attettiği şu sözle felsefenin aciziyetine ve dinlere olan ihtiyaca işaret etmiştir: “Biz dinlerin getirdiklerini anlamaktan aciziz. Bunların pek azını biliyoruz. Hakikatin sırlarından daha fazlasının bizim için kaldığını biliyoruz.” Aristoteles'e dayandırdığı bir diğer sözle de dini olmayanların öldürülmesi gerektiğini bildirmiştir.³²⁷

Batalyevsî din ile felsefenin uzlaştığına dair düşüncesini filozofların dinin gerekliliğine ve sıhhatine dair sözlerinin yanında, dinden de yani dini naslardan da benzer şekilde felsefeye yönlendiren ifadeleri göstererek karşılıklı bir temellendirmeye dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. Buna göre filozoflar dinin gerekliliğine, dinin va'z ettiği ahlakî ilkelerin felsefede de olduğuna ve bunlar olmadan felsefenin olamayacağına işaret ederken, din de bütün ilim çeşitlerinin öğrenilmesi gerektiğini söylemiştir. Batalyevsî'ye göre dinin akletmeye ve felsefe öğrenmeye dair bu teşviği felsefeyi eleştirmenin anlamsızlığını göstermektedir. Felsefeyi bilmeyi eleştiren muhatabına Hz. Ali ve Hz. Ömer'den rivayetlerle cevap vermiş, Hz. Ömer'in “Kötülüğü bilmeyenin, ona düşmesi muhtemeldir.” sözüyle kişinin hakikati öğrenip ona uyup bâtıldan yüz çevirmesi için bütün ilimleri okuması ve

³²⁴ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 47-48.

³²⁵ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 455; Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 56.

³²⁶ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 456.

³²⁷ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 454-455; Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 56.

nasibini alması gerektiğini söylemiştir. Yine Hz. Ali'nin "Herkesin kıymeti yaptığı iyi şeyler kadardır." sözüyle de ilmi artanın faziletinin artacağını ifade etmiştir.³²⁸

Düşünür Batalyevsî'ye göre duysal ve akledilir olarak ikiye ayırdığı âlemin tamamının tüm öğeleriyle, insan cevherinin yetkinliği için insan tarafından idrak edilmesi gerekir. İnsanın yaratılışı onun saadete ulaşmasında bir vesile olduğu için bu yönüyle o küçük âlemdir. İnsan duyulur âleme de akledilir âleme de mahal olup, her ikisinin unsurlarını içinde barındırması yönüyle diğer her varlıktan farklıdır. Eğer insan nefsinin idrak ederse âlemdeki mertebesini bilir, diğer varlıklardan en üstün konuma yerleşir ve kurtuluşa ererek mutlu olur. Eğer nefsinin yani küçük âlemi ve dolayısıyla âlemi idrak edemeyip, varlığın amacını kavrayamazsa helak olur. Batalyevsî tasavvufî terim ve anlayış ile açıkladığı insanın kendisini araştırıp bilmesi, âlemi, varlığı ve Tanrı'yı bilmesiyle aynı olması olgusunu şu rivayetle temellendirmeye çalışmıştır: "Sizden nefsinin bilen Rabbini bilir."³²⁹ Yine Tanrı'ya ulaşmanın yollarından olarak akletmenin vurgulandığı bir başka hadisi eserinde zikretmiştir: "İnsanlar amelleri ile Allah'a yaklaştıklarında sen aklın ile Allah'a yaklaş."³³⁰

Batalyevsî filozofların maruz kaldığı tekfir yaklaşımlarına ise ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söyleyerek bu konuda Gazzâlî'den farklı bir yol çizmiştir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde Fârâbî ve İbn Sina gibi pek çok filozofu tekfir ederken, Batalyevsî "namaz için kibleye dönen" kimselerin küfürle itham edilemeyeceğini söylemiştir. Kişi yanlış mezhepte dahi olsa, dinin esaslarına bağlı olduğu için yine mümin olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu açıdan mezkûr Mutezilî şair el-Vakkâşî'nin de namaz kıldığını, yanlış mezhebe intisap etmiş olsa bile kibleye döndüğü için tekfir edilemeyeceğini söylemiştir.³³¹

Batalyevsî nefis türleri içerisinde zikrettiği nebevî ve felsefî nefis kavramları üzerinden peygamber ile filozofu kıyaslayarak, din ile felsefenin bir uyum içinde olduğunu söylemenin yanında dinin, felsefeden üstün olduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni dini ikame eden peygamberin nefsi olan nebevî nefsin, filozofun nefsi olan felsefî nefisten daha üstün oluşu ve onun ilimleri öğrenmede kıyas ve öncül gibi şartlara ihtiyaç duymaksızın doğrudan, çabasız bir şekilde aklında sûretlenmiş olarak bulmasıdır. Zira ilim öğrenmede ilmî kıyaslara ihtiyaç duymak bir çeşit eksikliklerdir. Filozof bu yöntemi kullanmak zorunda olduğu için bir eksikliğe sahiptir. Yine bu ilmî kıyasları kâmil fitrat sahibi kimseler, eksik fitrat sahibi kimseleri

³²⁸ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 452.

³²⁹ Bu rivayetin hadis olmadığına dair bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000, s. 229-230; bir kelâm-ı kibar olduğu hakkında ise bk. Yusuf Açık, "Nefsinin Bilen Rabb'ini Bilir Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, yıl 1998, Isparta 2000, ss.173-200.

³³⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 76.

³³¹ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 456.

doğrulayıp destelemek için koymuştur. Eğer kişi doğuştan kâmil fıtrat sahibi ise bu kıyaslara ihtiyaç duymaz. Bunlar da peygamberlerdir. Tanrı âlemi tesis etmek için peygamberi mükemmel kılmıştır. Bu açıdan nübüvvet, ilhamî olup kesbî olamaz.³³²

Batalyevsî'nin yanında Kindî de peygamberliğin kesbî olmayıp ilhamî olduğunu söylemiş, değer, mertebe ve insanı tatmin açısından vahyin, açık seçik olmayan, dolaylı ve kapsamsız felsefî bilgiden üstün olduğunu ifade etmiştir. Ona göre vahyî bilgi Batalyevsî'nin de işaret ettiği gibi araştırmaya, çabaya, matematik ve mantık yollarına başvurmaya ihtiyaç olmaksızın, Tanrı'nın desteğiyle ve ilhamıyla oluşan zamansız bir bilgidir. İnsan aklının yetmediği konularda devreye vahiy girmektedir. Vahyî bilginin üslup açısından da felsefî bilgiye göre daha veciz, şümüllü ve kestirme olduğunun altını çizmiş, "Ey Muhammed! Çürümüş kemikleri kim diriltebilir? dediler."³³³ anlamındaki ayete işaret ederek mantık dilinin bu ayetin ifade ettiği anlamı bu şekilde vermekten aciz olduğunu söylemiştir.³³⁴

Fârâbî ise peygamber ve filozofun birbirine göre mertebesini faal akıl ile ilişkilerine göre konumlandırmıştır. Faal akıldan feyezân eden bilgi filozofluk düzeyinde münfail akla gelirken, peygamberlik düzeyinde ise mütehayyile gücüne gelmektedir. Mütehayyile gücü tabiat gücü bakımından yetkinliğin son noktasıdır. Yine mütehayyile gücüne sahip kişide vahyin tahakkuk edebilmesi için müstefâd akıl mertebesine ermesi ve entelektüel bir yetkinliğe sahip olması gerekir. Müstefâd akıl mertebesine filozof erişebilir. Mütehayyile gücü ise her filozofta bulunmaz. Bu açıdan peygamberlik insanlık mertebelerinin en mükemmeli, mutluluk derecelerinin en üstünüdür.³³⁵ Bu üstünlüğün niteliği filozof ile benzer entelektüel yetkinliğe sahip olması gerekmektedir. Filozoftan farklı olarak faal akıldan gelen bilgileri mükemmel şekilde sembolize edebilecek bir mütehayyile kuvvesine sahip olmasıdır.³³⁶

Batalyevsî'nin din ile felsefe ilişkisine bakışını genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse ona göre öncelikle din, insanı ölümden sonra mutlu edecek olan hakikatin bilgisine ulaştıran bir olgudur. Bunu yaparken de yöntem olarak hakikatin bilgisini olduğu gibi kabul etmeye hazır olmayanlar için ikna ve taklit yöntemini kullanır. Bunu da en üstün nâtik nefse sahip (nebevî nefis) peygamber aracılığıyla yapar. Felsefe ise tıpkı dinde olduğu gibi insanı hakikate

³³² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58; Musa, *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî rây-i İbn Rüşd ve felâsifeti'l-'asri'l-vasît*, s. 74.

³³³ Yâsîn 36:78.

³³⁴ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler* içinde, s. 268-269.

³³⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille:Din Üzerine*, s. 194-198.

³³⁶ Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 125.

ve mutluluğa ulaştırır. Dinden farkı bunu yaparken burhân yöntemini kullanmasıdır.³³⁷ Esasta ikisi de aynı gâyeyi taşımaktadır.

Batalyevsî, “hakikatin tekliğine” vurgu yaparak, din ile felsefenin aynı şeyler olduğuna, ikisinin de hakikatin birer ifadesi olduğuna işaret etmiştir. İbn Rüşd başta olmak üzere din ile felsefenin bir uyum içinde olduğunu söyleyen Kindî, Fârâbî, İbn Sina gibi İslam filozoflarının tamamı aynı düşüncüyü ifade etmiştir. Özellikle bu konuda İslam felsefesi tarihinde İbn Rüşd’ün sistematik bir şekilde sunduğu “Hakikat, hakikate ters düşmez.” teorisi en göze çarpan açıklamalardan biri olmuştur. Buna göre amaçları ve konuları aynı olan bu iki alan, hakikatin birer versiyonu ve aralarındaki fark ise yöntemeldir. Meseleye genel olarak bakıldığında filozofların çoğu nezdinde felsefeye verilen anlamın benzer olduğu görülmektedir. Buna göre felsefe insanın muhatap olduğu varlığı anlamasını, bunun hakikatine erişmesini ve bunun sonucunda nihâi mutluluğu elde etmesini sağlar. Batalyevsî’nin din-felsefe ilişkisine dair görüşlerini genel olarak ele aldıktan sonra şimdi de mezkûr ilişkiyi konu, gaye ve yöntemleri açısından inceleyelim.

2.4.1. Konuları Yönünden

Düşünür Batalyevsî, din ve felsefenin konularını ele aldığı müstakil bir eseri ve eserlerinde de bunu ele aldığı bölüm ya da başlıklar olmamakla birlikte, mezkûr konuya dair bilgiyi felsefî nefis ve akıl üzerinden özet ve çıkarıma dayalı bir şekilde açıklamıştır.

Batalyevsî ilahiyat, vahdaniyet, din ve siyaset bilgisini felsefî nefsin, aklın ve nâtık nefsin yani felsefenin konusu içine dâhil etmiş, bunların bir kısmını elimize ulaşan eserlerinde ele almıştır. Felsefî nefsin yani felsefenin konularını şu şekilde sıralamıştır:

“Âlem kadim midir hâdis midir? Ezeli ile muhdes arasındaki fark nedir? Mutlak ezeli ile izafi ezeli arasındaki fark nedir? Mübde’ ile mükevven arasındaki fark nedir? Mübde’, ezeli ile mükevven arasında nasıl vasıta olmaktadır? Âlemin yaratıcısı bir midir veya birden fazla mıdır? Allah Teâlâ’nın bir olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini, hiçbir şeyin de kendisine benzetilemeyeceğini kanıtlama (nasıldır)? Eşyanın olduğu gibi varlığa gelmesinin hikmeti nedir? Var olanlardan hangisi mükevven hangisi mübde’dir? Hakiki fâil, mecazî fâil ve mutlak fâil arasındaki fark nedir? Feleklerin doğrusal olmayan dairesel hareketlerindeki hikmet nedir? Vâcip, mümkün ve mümteni’ nedir? Dört unsurun üstünde olanlar nasıl vacip konumunda oluyor? Dört unsur altında olanlar, nasıl mümkün konumunda oluyor? Var olanlardan hangilerine, yetkinlikleri cevherlerinde ve fiillerinde verilmemiştir? Bunlar iki uç taraftır. Var olanlardan hangilerine yetkinlikleri cevherlerinde verilmiş ancak fiillerinde verilmemiştir? Bu kısım var olanlar iki tarafı ortalamıştır. Birinci sınıf için hareket söz konusu değilken diğer iki sınıf için hareket vardır. Oluş ve bozuluş âleminde şeriat ve nübüvvetin varlığının hikmeti nedir? Nübüvvet, sihir, kehanet ve felsefenin aralarındaki fark nedir? Vahiy kuvvesi peygamberler

³³⁷ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 449-450.

üzerine nasıl feyezane eder? Vahyolunan ve vahyolunmayan insan arasındaki fark nedir? Diğer var olanlar emrolunup nehyolunmazken, niçin insan emir ve nehye muhatap olmuştur? Niçin insan küçük âlem, âlem de büyük insan olarak isimlendirilmiştir? Siyaset nedir, kaç çeşidi vardır? Bu sayılanların hepsi felsefî nefsin meseleleridir.”³³⁸

Batalyevsî felsefenin konusuna dini de dâhil ederek, genel olarak dinin hikmetinin yani sebebinin de felsefe tarafından konu edinildiğini söylemiştir. Bu açıdan filozofların söylemlerini alıntılarla dinin neliğine ve gerekliliğine işaret etmiştir. Filozof Platon’un şu sözüyle aklın aciziyetine, sadece tümellerle ilgilenişine, dinin ise bu aciziyet nedeniyle tâbi olunması gereken bir merci olduğuna dikkat çekmiştir: “Şeriatın getirdiklerini anlamaktan aciziz. Şeriatın getirdiğinin ancak azını bilir çoğunu bilmeyiz.” Yine Batalyevsî Aristotes’i referans göstererek, onun şeriatın (dinin) getirdiklerine teslim olunması ve şeriatın emir ve yasaklarının illetleri ile uğraşan ve onları araştıranların da cezalandırılması gerektiğini ifade etmiştir.³³⁹ Batalyevsî filozofların gözünden dini tariflemiş ve gerekliliğine ve gereklilik yönlerine işaret etmiştir.

Dinin konusunu ise yine nefis türlerinden biri olan nebevî nefis üzerinden tanımlamış, vahyin, ahlakî fiillerin ve felsefede olmayan ve onun haber veremediği şeylerden haber vermenin dinin meseleleri arasında olduğunu ifade etmiştir. Felsefenin tümellerle ilgilendiği bu nedenle her konuda bilgi veremediğini söyleyerek, bu açıdan felsefenin haber veremediği yerlere dair dinin haber verdiğine işaret etmiştir.³⁴⁰

Genel olarak ele alındığında Batalyevsî’ye göre âlem, ezeliyet kavramı, vahdaniyet, Tanrı’nın zâtı ve sıfatları, eşyanın (varlığın) sebebi, din, nübüvvet, vahiy, siyaset ve Tanrı ile âlem ilişkisi gibi konular felsefenin konusu iken nebevî nefis üzerinden tanımladığı dinin kimi konusu ise vahiy, ahlak ve felsefenin haber veremediği tümeller harici konulardır. Batalyevsî dini, felsefenin konusu yani nesnesi yapmanın yanında, felsefenin de tümeller harici konularda yetersiz olduğunu söyleyerek, dinin her şeyi içerdiğine işaret etmiştir.

Kindî’ye göre ise din ile felsefenin konuları arasında fark yoktur. Filozofların ortaya koyduğu felsefî bilgi ile peygamberlerin getirdiği vahyî bilginin konuları aynıdır. Ona göre ilâhiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye yarayan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınmaya ait olan bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi olan felsefenin konusu içine girer. Peygamberlerin Tanrı’dan getirdiği bilgilerin de bu türden bilgiler olduğunu söyleyerek, bu bağlamda dinin konusunun Tanrı’nın birliği, O’nun

³³⁸ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 54-56.

³³⁹ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58.

³⁴⁰ Batalyevsî, *Kitâbü’l-Hadâ’ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58.

sevdiği ahlakî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerden sakınmanın bilgisi olduğunu ifade etmiştir.³⁴¹

Kindî ve Batalyevsî'yi birlikte değerlendirdiğimizde din ile felsefenin konularına dair görüşlerinin paralel olduklarını, esasında ikisinin de din ile felsefenin konularını sınırlandırmadıklarını, Tanrı, âlem, insan, nübüvvet ve ahlak gibi pek çok temel konuyu her iki alana hamlettikleri söylenebilir. Batalyevsî iki alan arasındaki konusal farkı tümel konular ve tümel harici konular şeklinde sınırlandırırken, Kindî ibadet, varlığın husule gelme şekli, akla ve bilgiye dair yaklaşım şeklinde dile getirmiştir. Yani Kindî'ye göre dinin konuları arasında ibadet varken, felsefede yoktur. Keza felsefe varlığın husule gelişini oluş ve bozuluş ile açıklarken, din yaratma ile açıklar. Felsefe insanın bilgiyi elde etme yollarını konu edinirken, din doğru olduğunu söylediği bilgiyi doğrudan insana verir.³⁴²

Fârâbî eskilere göre dinin felsefenin bir taklidi olduğunu aktararak, ikisinin de aynı konuları içerdiklerini ve varlıkların ilkelerine dair bilgi verdiklerini ifade etmiştir. Ona göre din de felsefe de varlıkların ilk ilkesi, ilk nedenle ilgili ve insanın varlık amacı yani en üstün mutluluk ile diğer varlıkların amacı hakkında bilgi verir. Yine felsefe akıl tarafından kavranacak şekilde nihai ilkeler, yani ilk ilkenin özü ve ikincil cismanî olmayan ilkelerin özleri hakkında bilgi verirken, din de cismanî ilkelerden çıkarılmış benzerlikler aracılığıyla onların hayallerini ortaya koyar ve siyasî görevlerle benzerliklerinden yola çıkarak onları taklit eder.³⁴³

Düşünür Fârâbî'ye göre felsefî ilim gibi dinî ilim de teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olarak ikiye ayrılır. Fârâbî, konuları açısından benzer olan bu iki alanın konularının teorik ve pratik diye her iki alanda da aynı şekilde tasnif edilmesinden hareketle bu benzerliğin altını çizmektedir.³⁴⁴ Ona göre teorik ilim insanın bildiğinde yapmasının mümkün olmadığı şeylerdir. Pratik ilimler ise insanın bildiğinde yapmasının mümkün olduğu şeylerdir. Hâl böyleyken, dinin teorik ve pratik alanlarının tümellerinin felsefenin alanında olduğunu söyleyerek, dini bu açıdan felsefeye tâbi kılmıştır. Bunu da daha önce açıkladığımız gibi dinin kayıtlandırılması nedeniyle felsefeye göre özel, felsefe ise kayıtsızlığı ve sınırlandırılmayışı yönüyle geneldir ve dini içerir. Bu açıdan her ikisi de yukarıda ifade ettiğimiz konuları ortak

³⁴¹ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risaleler* içinde, s. 142.

³⁴² Yalçın Uğurlu, *Kindî Felsefesinde Din-Felsefe İlişkisi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2020, s. 62-63.

³⁴³ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 44.

³⁴⁴ Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 96.

şekilde içermektedir. Felsefe ve dinin teorik konuları ilk ilke (Tanrı), hakikat ve metafizik iken, pratik konuları ise ahlak ve siyaset şeklinde ifade edilmiştir.³⁴⁵

Batalyevsî ve Fârâbî birlikte değerlendirildiğinde ikisinin de din ve felsefe konularının benzer olduğunu ifade ettikleri görülür. Yine Batalyevsî'nin din ve felsefeyi Fârâbî'de olduğu gibi "tümel konular" üzerinden ayırması dikkat çekicidir. Buna göre Batalyevsî felsefenin dinden farklı olarak tümel konuları içerdiğini, bu yönüyle her konuyu içermediğini, tümeller harici konuları da dinin içerdiğini söylemiştir. Batalyevsî felsefenin tümellerle ilgilenip her konuyu içermemesini bir eksiklik olarak tanımlayarak, dinin bu eksikliği Tanrı'nın nebevî nefse (peygambere) verdiği vahiy ve ilham kuvvesi ile kapattığını dile getirmiştir.³⁴⁶ Fârâbî ise düşüncesini tümeller üzerinden inşa etmiş, tümelleri içeren felsefeyi temele alarak, dinin de bu tümelleri felsefe ile aralarındaki genel-özel ilişkisi ile içerdiğini söyleyerek rasyonalize etmiştir.

İbn Rüşd'e göre ise din ile felsefe konu ve gaye birliği içindedir. Ona göre felsefe varlıkları araştırmak, varlıkların Tanrı'ya delaletlerini O'nun kudret ve hikmetlerini göstermesi açısından incelemek işlevine sahiptir. Bu bakımından sahip olduğu muhteva yönüyle dinle paralellik arz etmektedir. Çünkü din de varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunları akıl ile anlama yoluna insanları davet etmiştir. Bu açıdan sahip oldukları muhteva her ikisinde de ortaktır.³⁴⁷

İslam filozoflarının genelinin, Batalyevsî de dâhil, dinin ve felsefenin konularının benzer olduğunu ifade ettikleri görülür. Bu konular Tanrı, âlem, metafizik, varlığın hakikati ve ahlak gibi temel ve genel konulardır.

2.4.2. Gayeleri Yönünden

Felsefe ve din arasındaki ilişkinin incelendiği bir diğer boyut da bu iki alanın gayeleridir. Gayeler arasındaki farklılık ya da benzerlikler mezkûr iki alanın uzlaşıp uzlaşmadığına dair fikir vermesi açısından önemlidir. Batalyevsî buna dair açıklamalarını din ve felsefenin konularına dair yaptığı açıklamalar gibi müstakil olarak ele almamış, yine eserlerinin belli bölümlerine serpiştirilmiş şekilde vermiştir. Din ve felsefenin ilişkisine dair açıklamaları *Kitâbu'l-Mesâil* ve *Kitâbü'l-Hadâ'ik* isimli eserlerinde ele aldığı gibi, gayeleri yönünden ilişkisine dair bilgilere de yine bu kaynaklardan ulaşmaktayız.

³⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 26; Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 96-97.

³⁴⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58.

³⁴⁷ İbn Rüşd, *Faşu'l-Makâl*, s. 73-74.

Batalyevsî diğer İslam filozofları gibi Platon ve Aristoteles'in ve ilaveten Fârâbî'nin din ve felsefenin gayelerine dair görüşlerini referans vererek, dinin ve felsefenin amacının aynı olduğunu, bu amacın da nefislerin kurtuluşu ve ölümden sonraki mutluluğa (es-sa'âde ba'de'l-mevt) erişmek olduğunu ifade etmiştir. Dinin ve felsefenin ortak gayeye matuf olduklarına dair bu açıklaması, bu iki alanın yalnızca birinin hakikat içerdiği şeklindeki eleştirilere ve sorulara cevap olarak gelmiştir. Batalyevsî'nin çağdaşı olan düşünür şair el-Vakkâşî'nin dinin hakikat içermediğine dair yazdığı bir beyte ve bu beyte karşı felsefenin hakikat içerip, dinin hakikat içermemesi ifadelerini eleştiren bir gruba, Batalyevsî din ile felsefenin yöntemleri arasında fark olduğunu ancak gayelerinin bir olması yönüyle aralarında fark olmadığını ifade ederek itiraz etmiş, yöntem farklılığının da hakikatin tek olması durumunu değiştirmedığını söylemiştir.³⁴⁸

Düşünür Batalyevsî felsefenin tanımlarından biri olan “İnsanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesidir.” sözünü yine filozoflara ait olduğunu söylediği şu sözle açıklamaktadır: “Bilmekle amaçlanan sıfatlarda Tanrı'ya yaklaşımdır.”³⁴⁹ İnsanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi sözü İhvân-ı Safâ'ya ait olmakla birlikte Tanrı'ya sıfat ve fiillerinde benzeyip, tam anlamıyla fazileti hedeflemek anlamına gelmektedir. Bu felsefenin pratiğe dair işlevidir. Felsefenin pratikteki işlev ve amacına Batalyevsî hazları terk etmek, şehveti öldürmek, para ve puldan uzak durmak, hayrı ve hayır ehlini sevmek, şerden ve şer ehlinden uzak durmak, şeriata (dine) bağlı olmak, faziletleri elde etmek, erdemsizlikleri terk etmek gibi ahlakî fiilleri dâhil edip detaylandırmıştır. İlim ve ameli insanın kendisinde toplamasını da felsefenin amaçları arasında zikredip hem teorik hem pratik bütünlüğe işaret etmiştir.³⁵⁰

Batalyevsî dinin işlev ve amacına dair düşüncelerinin diğer bir kısmını da nefis türlerinden nebevî nefis üzerinden anlatmıştır. Buna göre nebevî nefsin işlevi ve dinin amacı şunlardır: Haktan sapmış nefisleri düzeltmek, insanları yapmaları gereken eylemleri gerektiği şekil, zaman ve durumda yapmaya yönlendirmek, noksan olan fitratları, yetkinliğe ulaştırmak için kural koymak, nasihatte bulunmak, hatırlatmak ve teşvik etmektir.³⁵¹

Batalyevsî'ye göre din ve felsefe ilişkisi gaye yönünden de benzerdir. Her ikisi de ilim ve amel birlikteliğini, faziletleri hedefleyip reziletlerden kaçınmayı ve ölümden sonraki mutluluğa erişmeyi amaçlamaktadır. Benzer düşünceleri Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd de serdetmiştir.

³⁴⁸ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 449.

³⁴⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 116.

³⁵⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 56.

³⁵¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58.

Kindî'ye göre felsefe ile din arasında konunun yanında gaye ortaklığı da bulunmaktadır. Felsefe ile meşgul olduğu için kendisini eleştirenlere karşı felsefenin meşruiyetini din veçhinden göstermek amacıyla Kindî, peygamberlerin Tanrı'dan getirdikleri şeylerin yani dinin amacının Tanrı'nın hoşnut olduğu ahlakî faziletlerin gerekliliği ve reziletlerin terk edilmesi olduğunu söyleyip, aynı konuların ve amaçların felsefede de bulunduğunu belirtmiştir. Bu açıdan felsefeyi öğrenmenin gerekliliğine işaret etmiştir.³⁵² Yine Batalyevsî'nin de zikrettiği gibi Kindî felsefenin amacının insanın imkânı dâhilinde Tanrı'nın fiillerine benzemesi olduğunu söylemiş, felsefenin de amacının dinde olduğu gibi ahlakî pratiklerin iyileştirilmesi olduğunu ifade etmiştir. Pratik amacının yanında felsefenin, ebedî ve küllî varlıkların hakikatini, mahiyetini ve sebeplerini bilme amacının olduğuna da işaret etmiştir.³⁵³

Fârâbî'ye göre felsefe öğrenmenin amacı “Tanrı'yı bilmek, O'nun değişikliğe uğramayan ‘Bir’ olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu, O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir.”³⁵⁴ Fârâbî'nin felsefe öğrenmenin amacını ifade ettiği mezkûr söylemi, felsefî olmasının yanında Tanrı'yı merkeze koyması nedeniyle aynı zamanda dinîdir. Felsefe ile dinin birlikte haber verdiği insan için en son gayenin mutluluk olduğu bilgisi, bu iki alanı amaç açısından yine bir araya getirmektedir.³⁵⁵

Fârâbî filozofun amacının insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi olduğunu söyleyerek, Kindî ve Batalyevsî gibi insanın ahlakî pratiklerini iyileştirmesinin felsefenin amaçlarından biri olduğuna işaret etmiştir. Fârâbî'ye göre en son amaca ulaşmanın yolu pratiğe yönelmekten yani faziletleri hedeflemekten geçmektedir. Bunun için de öncelikle kişinin ilme yani teorik bilgiye yönelmesi gerekir. İlmi tamamlayanın da amel olduğunu söyleyerek, amaca ulaşmada ilim-amel birlikteliğine işaret etmektedir.³⁵⁶

İbn Rüşd'e göre ise dinin amacı daha önce de bahsettiğimiz gibi saadeti getirecek gerçek ilim (ilmü'l-hak) ve gerçek ameli (amelü'l-hak) öğretmektir.³⁵⁷ İbn Rüşd, gerçek ilim ile marifetullah (Tanrı'yı bilip tanıma), melekler veya mufarık akıllar gibi metafizik varlıklar ve ahiret hayatını (eskatoloji) konu edinen şümüllü bir bilgiyi kastetmiştir. Bu açıdan insanı mutsuzluktan çıkarıp mutlu kılacak her çeşit eylemi de doğru davranış olarak nitelemiştir. Bu

³⁵² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 142.

³⁵³ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 191-192.

³⁵⁴ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 113.

³⁵⁵ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 44.

³⁵⁶ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, s. 114.

³⁵⁷ İbn Rüşd, *Faşu'l-Makâl*, s. 111.

doğru davranışlar insanın biyolojisiyle ve sosyolojik yönüyle ilgili olduğu kadar psikolojisi ve metafizik buuduyla da ilgilidir. İbn Rüşd'ün yanında mezkûr İslam düşünürleri ve Bataleyevsî nezdinde de din, bir yandan insanın nihai amacı olan mutluluğa erişmesi açısından mecburî olan ahlakî ilkeleri bildirip bunların davranışa dönüşmesi için ikna ve teşvikte bulunurken, diğer taraftan da ahlakî olmayan davranışları (rezilet) yasaklamıştır. Mezkûr İslam filozofları için bu, dinin, insanın gerçek mutluluğa erişmesi için ilim ve amel birlikteliğini sağlama gayesini göstermektedir.³⁵⁸

İbn Rüşd'e göre felsefenin amacı ise mükevvenatı ve Tanrı'nın varlığını O'nun kudret ve hikmetini göstermeleri bakımından incelemektir.³⁵⁹ Fârâbî'de olduğu gibi felsefenin amacının Tanrı olması ona dinî bir muhteva da katmaktadır ve bu açıdan İbn Rüşd din ile felsefeyi ortak paydada buluşturmaktadır.

Genel olarak İslam düşünürlerinin din-felsefe uzlaşısına konu ve amaçları yönünden bakışı bu iki başlık için de olumlu şekildedir. Yani din ve felsefe gayeleri yönüyle paralellik ve benzerlik içermektedir. Bu benzerlik ise ahlakî ve ilmî yetkinlikte son noktaya ulaşıp nihai mutluluğa erişmektir. Yine hem din hem de felsefe bu ahlakî ve ilmî yetkinliği sağlayan unsurlardır.

2.4.3. Yöntemleri Yönünden

Din ile felsefe ilişkisinin üzerinden tartışıldığı en önemli konulardan biri bu iki alana ait yöntemlerdir. Bataleyevsî bu konuya dair görüşlerini nefis türlerinin özelliklerine yer verirken ve küfür ile itham edilen düşünür şair el-Vakkâşî'yi savunurken ifade etmiştir.

Bataleyevsî mezkûr savunmada din ile felsefenin ilişkisine değinmiş, dinin hakikat ifade etmediği şeklindeki iddia ve eleştiriye Fârâbî ve Yunan filozoflarının sözlerini referans vererek cevap vermiştir. Buna göre din ile felsefe arasında gaye bakımından fark olmamakla birlikte, aralarındaki fark yönetime dayalıdır. Felsefe burhan ve tasavvur ile yol alırken, din tahayyül ve ikna ile yol alır. Bataleyevsî'ye göre bu yöntemsel farkın nedeni de insanlardaki muhakeme ve anlama kabiliyetlerindeki farka dayanır. İnsanların çoğunun muhakemesi zayıf iken, diğer kısmının ise kuvvetlidir. Muhakemesi kuvvetli olan burhan yöntemi ile anlayabiliyorken, muhakemesi zayıf olan insan grubu tahayyül ve ikna yolu ile anlar.³⁶⁰

Bataleyevsî'nin tahayyül ile bahsettiği yöntem kuvvetle muhtemeldir ki sözün başında referans verdiği başta Fârâbî olmak üzere Yunan filozoflarıdır. Tahayyül kavramı nefsin

³⁵⁸ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 378.

³⁵⁹ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 73-74.

³⁶⁰ Bataleyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 449-450.

kuvvelerinden olup, İslam filozoflarının rüya ve nübüvvet olguları üzerinden açıkladıkları bir anlama da sahiptir. Genel olarak ise canlılarda idrakin, bilgi üretme sürecinin, yargı oluşturma girişiminin bir parçasıdır.

Tahayyül kavramı, İslam felsefesi terminolojisinde geçmiş Antik Helenistik döneme kadar uzanan ve zaman içerisinde içeriği değişip, genişleyerek ve sistematikleşerek felsefe tarihi boyunca bilgi, rüya ve vahiy gibi süreçleri açıklayan önemli bir kavram olarak kullanılmıştır. Antik Helenistik dönemde “fantazyâ” kelimesine karşılık gelen tahayyül, ilk defa Platon’un epistemolojik kullanımı ile literatüre girmiştir. Platon fantazyâ üzerinden değerlendirdiği anlamlar “hayal gücü, imgelem ve tasavvur” şeklindedir.³⁶¹

Platon’a göre fantazyâ duyu algısı ve doksanın karışımıdır. Doksa (doxa) “nesneleri idealar olan episteme ya da bilgiyle kıyaslandığında, daha aşağı bir biliş türüne karşılık gelen kanaat”³⁶² anlamını taşımaktadır. Platon’a göre fantazyâ, nefsin (ruhun) duyularla algılanan şeyleri soyutlayarak imgeleştirmesi ve hayale konu etmesi yetisidir. Mitolojide belirgin olmayan bir kavramlaştırmayla kullanılan bu kavramı Platon felsefî terminolojiye dâhil etmiş, aynı zamanda ruhun bir yetisi olduğunu da söyleyerek ruhun diğer yetileriyle arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışmıştır.³⁶³

Aristoteles ise bu kavramı değiştirip, içeriğini de genişletip sistematize ederek bunun üzerine yeni fikirler inşa etmiştir. Aristoteles fantazyâ kavramı yerine fantaztikon ve fantazma kelimelerini kullanmıştır. Mezkûr kavramı Platon ile aynı anlam üzerinden değerlendirirken, Platon’dan farklı olarak insan dışındaki varlıkların fantazyalarını da incelemiştir. Yine duyuların sınırlarını sistematik bir şekilde belirleyip, bu duyuların fantazyâ ile ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Platon fantazyânın duyu ile doksanın karışımı olduğunu söylerken, Aristoteles bunu reddetmiştir. Bu açıdan Platon ile felsefe terminolojisine giren fantazyâ kavramı, Aristoteles ile birçok açıdan yeni anlamlara işaret edecek şekilde genişlemiştir.³⁶⁴

Yeni Platoncular ise bu kavrama tinsel bir mana yükleyip, insan ile Tanrı’nın iletişimi olgusuna kapı aralamıştır. Plotinos, ruhun tinsel bir öze sahip olduğunu, bu ruhun tinsel dünyaya dönmesi için de mevcut algılanabilir dünyanın son bulmasını beklemesine gerek olmadığını söylemiştir. İnsanın ruhundaki fantazyâ yetisi ile kendisine yönelerek tinsel olana ulaşabileceğini ifade etmiştir.³⁶⁵

³⁶¹ Nursema Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ’da Tahayyül*, Klasik Yayınları, İstanbul 2024, s. 29.

³⁶² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 266.

³⁶³ Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ’da Tahayyül*, s. 29-34.

³⁶⁴ Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ’da Tahayyül*, s. 35-42.

³⁶⁵ Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ’da Tahayyül*, s. 43-47.

Mezkûr kavram tercüme döneminde Aristoteles'in *Kitabu'n-Nefs* ve *Kitabu'l-Hatâbe* eserlerinin ve *Üsûlûcyâ Aristûtâlîs* isimli kaynağın Arapça'ya çevrilmesi ile İslam filozoflarına geçmiştir. Mezkûr eserlerde fantazy kelimesi ile anlatılan hayal gücü yetisi, "tahayyül" ve "vehim" olarak çevrilmiştir.³⁶⁶ Tahayyül kavramı hayal etmek, tasavvur etmek, benzetmek, zannetmek anlamına gelmekte olup, Arapça "h-y-l" (ح ي ل) kökünden tefa'ul vezni ile türetilmiştir. Sözlük anlamı ise "uykuyla uyanıklıkta suretin benzetimi, imaj, gölge, yansıma, insanın aynadaki görüntüsü veya rüyadaki timsali" şeklindedir.³⁶⁷

Fârâbî nefsin kuvveleri arasında değerlendirdiği tahayyülü, özellikle insan nefsindeki konumu açısından şu şekilde sıralamıştır: İnsanda doğal olarak ilk ortaya çıkan kuvve "beslenme kuvvesi", dokunma, tatma, işitme, görme, koklama yetilerinden oluşan "duyu kuvvesi", duyularla ortaya çıkan "arzu kuvvesi", müşahedenin ardından duyulurların nefisteki izlenimlerini (suretlerini) saklayıp koruyan "mütehayyile kuvvesi", insanın kendisiyle makulleri aklettiği, ilimleri ve sanatları öğrendiği, güzel ile çirkini ayırdığı "akletme (nâtika) kuvvesi".³⁶⁸

Fârâbî'ye göre duyular ile tahayyül arasında duyuların tahayyüle suret sağlamasına dayalı bir ilişki biçimi vardır. Tahayyül bu suretler ile doğru ya da yanlış farklı terkipler kurar, bu suretleri tafsil eder (ayrıştırır) ya da bu suretleri taklit eder (muhâkât).³⁶⁹ Fârâbî tahayyül gücüne ait taklit (muhâkât) işlevini ön plana çıkarır. Bununla Ay üstü âlem ile ilişkiyi, dolayısıyla vahyi ve nübüvvetin temellendirilmesini hedefler.³⁷⁰ Buna göre uykuda ya da uyanıkken zihninde mütehayyile faal akıl ile gönderilen mesaj içerikli suretleri (vahiyları) taklit yetisiyle en uygun sureti, formu üretir.³⁷¹ Mütehayyilenin duyulardan aldığı suretleri soyutlayıp, aklî kavramlara dönüştürme niteliği olduğu gibi, bunun yanında aşkın âlemden gelen soyut anlamları maddî suretlere çevirme niteliği de bulunmaktadır. Fârâbî özellikle nübüvvet konusunda faal akıldan uykuda ya da uyanıkken insana gelen suretlerin sembole dönüşmesinden bahsederek bu konuya işaret etmiştir.³⁷² Batalyevsî de benzer şekilde, nebevî nefse sahip kişilerin (peygamberlerin) fitratlarının mükemmel olduğunu, bu nedenle ilmî kıyas ve öncüllere ihtiyaç duymadığını, çünkü aklî meselelerin onların zihinlerinde (nefislerinde) tasavvur edilmiş halde (suretlenmiş) bulunduğunu ifade etmiştir.³⁷³ Yani

³⁶⁶ Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ'da Tahayyül*, s. 49-50.

³⁶⁷ Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ'da Tahayyül*, s. 49.

³⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla-Tanrı Âlem İnsan*, s. 132, 134.

³⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla – Tanrı Âlem İnsan*, s. 138, 172.

³⁷⁰ Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ'da Tahayyül*, s. 115.

³⁷¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla-Tanrı Âlem İnsan*, s. 178.

³⁷² Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ'da Tahayyül*, s. 178.

³⁷³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, s. 58.

Batalyevsî de Fârâbî gibi tahayyül ile faal akıldan doğrudan ve gayri iradî bir şekilde alınılan suretlerin varlığına işaret etmiştir.

Mütehayyile ile açıklanan nübüvvet, Fârâbî ve Batalyevsî'nin işaret ettiği gibi, vahiy dilinin de temsili ve sembolik olarak ele alınmasını mümkün kılar. Çünkü peygamber tahayyül gücü ile aldığı akledilirleri taklit ederek somutlaştırır ve bunun halka iletimini uygun ve sembolik bir dil ile gerçekleştirir. Buna göre peygamber tahayyül gücünün taklit işlevi ile aşkın âlemden geleni anlaşılır kılmak için sembolik bir üslup kullanır.³⁷⁴

Fârâbî'nin dinin temsili ya da sembolik olarak aktarılması gerektiğine dair düşüncesi Batalyevsî'de olduğu gibi insanlardaki muhakeme ve kavrayış farklılıklarına dayanmaktadır. Buna göre insanlar (millet) seçkinler ve avamdan oluşmaktadır. Avam sinanmamış genel kanılara uygun düşen şeylerle sınırlandırılması gereken grup iken seçkinler teorik bilgide kendisini genel kanılarla sınırlandırmayan, öncüllere dayalı şekilde inanan ve bilen gruptur. Fârâbî'ye göre bu gruplara bir şeyi kabul ettirmenin iki yolu vardır. Bu gruplardan seçkinler şeylerin mahiyetlerini akıl ile kavrarken, avam o şeye ait uygun bir örnek yoluyla hayal ederek kavrar. Yine kabul ettirme de iki yol ile olur: Bunlardan biri kesin kanıtlar aracılığıyla tasdik, diğeri de tahayyül ile inandırma yoludur. Buna göre kesin kanıt yollarını barındıran ilim felsefe iken, şeyleri taklit eden misaller ile tahayyül ettirip bildirerek ve tahayyül ettirilen bu şeyleri ikna yöntemiyle tasdik ettirene de din (mille) denir.³⁷⁵

Buna göre Batalyevsî de, işaret ettiği Fârâbî de dinin yönteminin ikna ve tahayyül, felsefenin yönteminin ise kanıtlamaya dayalı burhan olduğunu belirtmişlerdir. Bununla beraber dinin yöntemini epistemolojik olarak rasyonalize de etmişlerdir. Batalyevsî dinin kanıta dayalı olmadığı tezini eleştirmiş, aksine dinin en büyük burhana dayalı olduğunu ifade etmiştir ki, o da mucizedir. Buna göre insan aklını aşan yani aklın henüz çözemediği en büyük burhan olan mucize ile peygamberin gerçekliği netleşir. Daha sonra peygamberin getirdiği şeylerde (Kur'an'da) burhan aranmaya gerek kalmaz. Bu hususlarda ikna ve taklit yöntemiyle devam edilir. Yani namazın neden beş vakit kılındığı, orucun neden otuz gün tutulduğuna dair konular, dinin gerekleri ve sünnetleri ikna ve taklit yönteminin konusu olur. Bu konular peygamberden ikna ve taklit yöntemiyle alınır. Felsefede ise filozofların tüm iddia ve tezlerini zorunlu bir kanıtlarla ortaya koymaları gerekir.³⁷⁶

Fârâbî ise “din-felsefe ilişkisi” başlığında zikrettiğimiz gibi din ile felsefe arasında kurduğu küll-cüz ilişkisiyle yonteme dair farklılıkları aşan, kendi içinde tutarlı ve din ile

³⁷⁴ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 44-45; Kocakaplan, *Fârâbî, İbn Sînâ'da Tahayyül*, s. 178.

³⁷⁵ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 42, 44.

³⁷⁶ Batalyevsî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 451.

felsefeyi bir araya getiren bir yol ortaya çıkarmıştır. Batalyevsî de bu yöntemsel farka Fârâbî gibi yaklaşmış, aklın henüz anlamadığı peygamber mucizelerinin, dinin kendisine ait en büyük burhân olduğunu ifade ederek, felsefî yöntem açısından dini temellendirmiştir. Mucize burhanıyla kesinliğini ispat ettiği peygamberliğin, burhanî ilkeleri ve delilleri de içerdiğini söylemiştir. Fârâbî ise bunu din ile felsefe arasında küll-cüz ilişkisi kurarak, dinin, felsefenin bir cüz'ü olduğunu söylemiş ve cüz' de küll'ün özelliklerini içereceğinden felsefenin sahip olduğu burhanî bilgilerin ve delillerin dinde de doğrudan var olacağını beyan etmiştir.³⁷⁷

Kindî de Batalyevsî'ye benzer şekilde dini bilgiyi rasyonel bir zemine çekmiş, vahyî bilginin aynı zamanda aklî bilgi olduğunu söyleyerek vahyin, nübüvvetin ve dinin gerçekliğini ifade ederek, din ile felsefe arasındaki yöntem farkında dini yüceltmış, aynı zamanda ikisinin de hakikate giden yollardan biri olduğunu söyleyerek din ile felsefenin ilişkisine olumlayan ve uzlaştıran bir tavırla yaklaşmıştır. Buna göre felsefî ilimler ve felsefî bilgi insanın isteğiyle ve uzun uğraşlar neticesinde elde edilir. Vahyî bilgi ise zamandan gayrı şekilde insan isteme ve çabasına bağlı olmaksızın (vehbî) gelir. Vahyî bilgi ve peygamber, felsefî bilgi ve filozoftan üstündür. Vahyî bilgi Tanrı'nın sadece peygamberlere has kıldığı bir tür bilgidir. Bu da peygamberleri diğer insanlardan ayıran, onları özel kılan ve felsefî bilgilere çabasız ulaşmaları yönüyle onları değerli kılan bir ayrımdır. Kindî'nin ifadesiyle akıl da bu durumu yakinen bilir. Vahyî bilginin aklî temellendirilmesi insanların benzerini getirmekten aciz olmaları ile gerçekleşir. Bu bilgi insan tabiatını aştığı için insan aklı buna itaat eder ve yaratılışıyla tasdik ederek vahyî bilgiye bağlanır.³⁷⁸

Kindî din ile felsefenin yöntemlerinin diğer mezkûr filozoflar gibi farklı olduğuna, bunlardan dinin vahyî bilgiye, felsefenin ise aklî bilgiye dayandığını söylemiş, din ile felsefe ilişkisine dini merkeze alan onu felsefeden üstün sayan bir yaklaşım ile yaklaşmıştır. Vahyî bilgiyi ilahî olması, çabasız elde edilmesi ve esas şekilde hakikati ifade etmesi yönüyle felsefî bilgiden üstün saymış, felsefeyi de din ile konu ve gaye birliği içinde olması yönüyle öğrenilmesinin gerekliliğini savunmuştur. Kindî, Fârâbî ve Batalyevsî gibi vahyî bilgiyi aklî bir zeminde de değerlendirmiş ve Batalyevsî'nin en büyük burhan ve insan aklını aciz bırakan olarak nitelediği mucize yaklaşımına benzer şekilde vahyî bilginin gerçekliğinin akıl tarafından yakîni bilgi ile bilindiğini ve insan aklının buna karşı acizyet içinde olduğunu ifade etmiştir.

³⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, s. 26.

³⁷⁸ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler* içinde, s. 268-269.

Gazzâlî'nin felsefeye ve özellikle filozoflara olan eleştirel yaklaşımı,³⁷⁹ “din-felsefe ilişkisi” başlığında da zikrettiğimiz gibi felsefeyi müstakil bir ilim olarak görmediğine dair ifadeleri, filozofları tekfir etme gibi katı tavırları nedeniyle onun felsefeyi tümünden reddettiği gibi yaygın bir kanaat gelişmiştir. Yine İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin, felsefe ve filozofları hedef alan yaklaşımının pek çok kişiyi hikmetten (felsefe) de şeriaten (din) de uzaklaştırdığı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'yi cedelî bir şekilde yazdığı ve kendi sözleriyle bu konuda hak ve doğru sözleri yazdığı eserinin *el-Maznûn bihî ala gayri ehlihî* olduğu, *el-Munkız mine'd-dalâl* isimli eserinde hükemaya (filozoflara) hücum ettiği, Gazzâlî'nin felsefe ve din arasında bir teâruzun bulunduğunu tekit etmesi gibi ifadeleri de bu kabildendir.³⁸⁰ Gazzâlî'nin felsefeyi ve filozofları eleştirisi pek çok felsefî öğretiyi benimsemesi şeklinde bir karmaşıklığa sahiptir. *Tehâfütü'l-felâsife* ile sadece felsefe ve filozofları yalın bir şekilde reddetmez, onun temel argümânı ve eleştirisi filozofların tüm tezlerinin yüksek epistemolojik delil standardı olan burhânı karşılamaması üzerine kuruludur. Yani filozofların özellikle metafizik alandaki iddia, tez ve söylemleri kanıtlanabilir öncüllere dayanmaz.³⁸¹

Gazzâlî filozofların bu tartışmaya açık, kesin olmayan argümânlarını reddederek bunların doğru cevaplarının vahiyde, Kur'an'da olduğunu ifade ederek, vahyin epistemolojik olarak kaynak alınması gerektiğine işaret eder. Söz gelimi, on üçüncü meselede İbn Sina'nın öne sürdüğü Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği, sadece var olanların sınıflarına dair bilgi sahibi olabileceğine dair argümânının bir delil olmadığını öne sürer ve Tanrı'nın âlemdaki her şeyi bilebileceği gerçekliğini ise Kur'an ve hadislerdeki naslara işaret ederek vahyin epistemolojik iddiasını temellendirir.³⁸²

Gazzâlî filozofların felsefî argümânlarının kesin kanıttan, burhandan yoksun olduklarını ifade etmesinin yanında felsefenin hakikat içerdiğini de kabul etmektedir. Yine *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde ele aldığı, filozofların “feleklerin nefisler tarafından hareket ettirildiğine” dair düşüncesini reddetmez, bunun doğru olduğunu yine Kur'an'daki ayetleri göstererek tasdik eder. Gazzâlî'ye göre bu tür bilgiler Kur'an'dan öğrenilir.³⁸³

Düşünür Gazzâlî'nin akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi değerlendirme şekli dikkat çekicidir. Ona göre filozoflardan ve Mutezilîlerin aşırıcıları akıl ile şeriatın (dinin) hükümlerini karşı karşıya getirip, çatıştırdılar. Esasında takip edilmesi gereken yol ise inanç

³⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 3.

³⁸⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille: Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2023, s. 196.

³⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 3; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 166-168.

³⁸² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 131-134; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 168.

³⁸³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 149-153; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 169.

esasları konusunda orta yola (iktisat) bağlılıktan geçmektedir. Buna göre sadece nakil ile yetinip düşünme ve araştırma yöntemlerini reddedenler doğru yolu bulamaz. Yine sadece akıl ile yol alıp, nakli ve peygamberi haberi reddeden de doğru yola ulaşamaz. Akıl acizdir, yetersizdir, alanı ise dar ve sınırlıdır. Bu açıdan doğru yola ulaşmak, hakikate erişmek bu iki olgunun uzlaştırılmasıyla mümkündür. Akıl sağlıklı bir göze, Kur'an ise ışığı yayan bir güneşe benzemektedir.³⁸⁴ Buna göre Gazzâlî akıl ile vahyi çatıştırmayacak şekilde, ikisinin uzlaştığı bir yolda, dini esas alarak yürümenin mümkün olduğunu ifade eder. Yine felsefî öğretiler ve filozofların kesin kanıta dayalı olmayan argümânları ise reddedilmelidir.

İbn Rüşd ise dinin de felsefenin de özünün ve kaynağının Tanrı olduğunu ifade ederek, bu iki alan arasındaki ortak nokta sayısını arttırmış ve iki alanın hakikatin birer sütkardeşi olduklarına dair benzetmeyi daha sağlam bir zeminde ele almıştır. Din ile felsefe ilişkisinin yöntem bazındaki farklılığını ise dini merkeze alıp, din penceresinden felsefî yöntemin makbul olup olmadığı şeklinde ele almıştır.³⁸⁵ Buna göre din ve felsefenin konu ve gayelerinin aynı olduğuna işaret ederek, bu yönüyle dinin felsefeyi ve aklî yöntemi teşvik ettiğini ifade etmiştir.³⁸⁶

İbn Rüşd, selefleri ve Batalyevsî gibi insanların anlama kabiliyetlerinin farklı olduğunu belirtir. Ona göre kimisi “tasdik” ile öğrenirken kimisi de “tasavvur” ile öğrenir. “Şey”leri tasdik ederek öğrenmek ise hatabî yol ile mümkün iken, kimisi cedelî ve kimisi de burhan yolu ile öğrenir. Halkın çoğunluğu hatabî yola tâbi iken, çok az bir kısmı ise burhan ile yol alır. Kelamcılar ise cedelî yolu takip eder.³⁸⁷ Burhan ile yol alanlar seçkinlerdir. Din seçkinlere de hitap etmekle birlikte merkeze halkı alır. Tasavvurun ise iki yolu vardır. İlki bir şeyin ya “kendisi” tasavvur edilir ya da “benzeri” (tahayyül) tasavvur edilir. Burhanı anlamak kolay değildir, halkın tamamı bunu anlayacak kabiliyete ve ehliyete sahip değildir. Anlayanlar için de yine uzun sürelerle ihtiyaç vardır. Din ise herkese hakikati öğretmeyi hedefler. Bu açıdan din tüm tasdik ve tasavvur yöntemlerini felsefe ve aklî yöntemleri de içerecek şekilde kapsar.³⁸⁸

İbn Rüşd insanları hakikati anlama, “şey”leri öğrenme kabiliyeti üzerinden filozoflar, kelamcılar ve halk şeklinde ayırmıştır. Filozoflar kesin kanıtlara ve burhana dayalı yol alır iken, halk tahayyül ve ikna ile yol alır. Bu yaklaşım Batalyevsî’de de benzerdir. Genel olarak İslam filozofları din ile felsefe arasındaki yönlemsel farkı hitap ettikleri kitlenin anlama

³⁸⁴ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, s. 19-21.

³⁸⁵ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 121, 122.

³⁸⁶ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 73, 74.

³⁸⁷ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 83, 84.

³⁸⁸ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 112.

kabiliyetlerine irca etmişlerdir. Batalyevsî bu konuyu biraz daha detaylandırıp, insanlardaki anlayış farkının insanlardaki ten rengi, yüz şekli farklılığı kadar doğal olduğunu, hatta bu tür ihtilafların hakikatin tekliğine ve ihtilafların olmadığı ikinci bir hayatın yani diriliş ve ahiretin varlığına işaret olduğunu da ifade etmiştir. Yine bu farklılıkların sebeplerini pek çok açıdan inceleyerek, insanlar nazarında bu konuyu müşahhaslaştırıp, netleştirmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde ise İslam filozoflarının din ile felsefenin yöntemsel karşılaştırmasını benzer bir yaklaşım ile ele aldıkları görülür. Kindî, Fârâbî, Batalyevsî ve İbn Rüşd gibi filozoflar din ile felsefenin yöntemlerinin farklı olduğuna ancak bu farklılığın hakikatin tekliğine ve mezkûr iki alanın bu hakikate giden iki yoldan biri olduğu gerçeğine engel olmadığına işaret etmişlerdir. Bu yöntemsel fark dinde tahayyül ve ikna kavramı ile daha çok ön plana çıkmış iken, felsefede burhan kavramı ile ortaya çıkmıştır. Bu farkın sebebinin ise genelde insanlardaki meseleleri anlama kabiliyetlerindeki farklılık olduğuna işaret edilmiştir.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında Endülüslü bilgin Bataleyvsi'nin düşüncesi, özellikle de din ve felsefe ilişkisine dair görüşleri araştırılmıştır. Onun düşünce yapısı yaşadığı dönemin ve coğrafyanın etkileriyle birlikte incelenmiştir. Kendinden önceki ve kendi dönemindeki Müslüman filozofların din ve felsefe konusundaki görüşleri mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmanın sonunda felsefî açıdan Bataleyvsi'nin içinde bulunduğu olumsuz şartlara ve Endülüs'te felsefe için erken bir dönem olmasına rağmen onun pek çok felsefî akımın düşüncesine hâkim olduğu ve yaşadığı bölgedeki insanlara din ile felsefeyi dinin hâkim olduğu bir anlayışla anlattığı görülmüştür. Bu açıdan Bataleyvsi'nin din ile felsefe arasındaki uyuma dair yaklaşımının, Endülüs'te klasik usulde, detaylı ve şümulü bir şekilde ele alınmış ilk yaklaşım olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında din ve felsefe özeline hasrettiği insan anlayış farklılıklarını sekiz ayrı başlıkta inceleyerek, bu konuyu dile ve insanın muhakeme kapasitesine de irca ettiği görülmüştür.

Bataleyvsi'nin eserlerinde din ve felsefe ilişkisine yer ayırmakla birlikte, âlem, âlemin Tanrı'dan suduru, Tanrı-âlem ilişkisinin “bir”in diğer sayılar ile olan ilişkisine benzemesi, nefis teorisi, Tanrı'nın sıfatları ve vehmî daire anlayışı gibi konuları da işlediği görülmüştür. Mezkûr felsefî konularda büyük oranda Yeni Eflatun, Plotinos ve İhvan-ı Safâ düşüncesinin etkisi mevcuttur. Felsefe dışında dilci kimliği ile yazdığı dil, nahiv ve edebiyat türü eserlerinde de dil ve nahiv ilmi konularını, mantık ilmi ve felsefe ilmine göre ele aldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Bataleyvsi'yi yalnızca bir dil âlimi olarak nitelemenin eksik ve isabetsiz bir yaklaşım olduğu ortaya çıkmıştır.

Yine Bataleyvsi'nin kendisine özgü bir yaklaşımı olarak nitelenebilecek nefis teorisinde, klasik tasnifin dışına çıkarak bitkisel, hayvanî ve nâtık nefse, “nebevî” ve “felsefî” nefsi de ekleyerek, bu nefis anlayışı üzerinden din ile felsefenin ilişkisini konumlandığı görülmüştür. Nebevî nefsin, felsefî nefsten daha üstün olduğunu ifade ederek peygamberin, filozoftan, dinin de felsefeden üstün olduğunu açıkladığı tespit edilmiştir. Yine Bataleyvsi'ye özgün bir yaklaşım olarak vehmî daire teorisinin, düşünürün pek çok felsefî yaklaşımında vurgulandığı görülmüştür. Endülüs'te yaygın olan Plotinosçu ve İhvân-ı Safâ anlayışının bir eseri olan sayı sembolizmini, Bataleyvsi, diğer düşünürlerden farklı olarak vehmî (hayalî) bir daire ile de mezcetmiştir.

Tezimizin temel konusu olan din ve felsefe ilişkisine dair ise Bataleyevsî bu iki mezkûr disiplinin kendi aralarında bir uyum içinde olduğu görüşünü paylaşmıştır. Bu yaklaşımında yaşadığı dönemdeki siyasî, sosyal ve idarî anlayışın felsefeye karşı menfî ve baskıcı tutumunun etkisi olabileceğinin üstünde durulmuştur. Din ile felsefenin uyumu ve ilişkisini, selefleri gibi konu ve amaç açısından aynı, yöntem açısından farklı oluşuna dikkat çekerek açıkladığı görülmüştür. Bu bağlamda din ile felsefe ilişkisinde Fârâbî'yi referans alması dikkat çekmektedir. Zira din ve felsefenin konu, amaç ve yöntemlerine dair yaklaşımı hususunda Fârâbî ile benzer ifadelerle rastlanılmaktadır. Bataleyevsî din ile felsefenin uyumuna, felsefeyi dindeki aklı ve hikmeti (felsefe) teşvik eden nasslar ile dini de filozofların dini olumlayan yorumları ile işaret ettiği görülmüştür.

Genel olarak bakıldığında ise Bataleyevsî din ile felsefenin ilişkisine İslam düşünürlerinin ekserisi doğrultusunda benzer bir yaklaşımla yaklaşmıştır. Buna göre bu iki disiplin arasında konu ve amaç benzerliği varken, yöntemleri ise farklıdır. Dinde bu yöntem ikna ve tahayyül kavramı ile ifade edilmişken, felsefede de burhan ile açıklanmıştır. Kindî, Fârâbî, Bataleyevsî ve İbn Rüşd bu duruma işaret etmiş, bununla birlikte bu yöntemsel farklılığın da hakikatin tekliğine ve mezkûr iki disiplinin bu hakikate giden iki yoldan biri olduğu gerçeğine engel olmadığını ifade etmişlerdir. Bu açıdan dine de felsefeye de hakikate giden farklı yollar veçhesinden bakıldığı görülmüştür.

Bataleyevsî yukarıda zikredilen felsefî görüşleriyle yalnızca Endülüs'ü ve Doğu İslam düşünce geleneğini etkilememiş, bunun yanında aynı dönemde ve coğrafyada yaşadığı Yahudi düşünür ve teologları da etkilediği görülmüştür. Söz konusu etki, bu Yahudi filozoflar aracılığıyla Hristiyan Rönesans filozof ve teologlarına kadar ulaşmış ve Orta Çağ Avrupası'nda Rönesans'a açılan kapılar için bir başka itici güç olabileceği tartışılmıştır. Bütün bunlarla birlikte Endülüs üzerine Türkçe dilinde yapılan çalışmaların daha da fazla gerçekleştirilmesinin gerekli olduğu tespit edilmiştir. Bilhassa Rönesans'ı tetikleyen unsurlar arasında aynı dönemde dünyayı ilmen aydınlatan Doğu İslam dünyasındaki bilim ve düşünceyi Avrupa'ya taşıyan Endülüslüler'in etkisi mutlaktır. Ancak mezkûr konudaki çalışmaların sayısı henüz yeterli gözükmemektedir. Bu konu üzerine yapılacak yeni çalışmalar insanlık tarihimizin bu dönemine ışık tutması açısından önemli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abbas, İ., *Târîhu'l-edebi'l-Endelûsî: 'Asru't-Tavâif ve'l-Murâbitîn*, c. II, Beyrut 1985.
- Açıkel Y., “Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?”, *SDÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, yıl 1998, Isparta 2000, s. 173-200.
- Akseki, A. H., *İslam Dini: İtikat, İbadet ve Ahlak*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1969.
- Alkam, H., *el-Cevânibü'l-felsefiyye fî kitâbâtî İbnü's-Sîd el-Batalyevsî*, Darul Beşir, Umman 1987.
- Alper, Ö. M., *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Alper, Ö. M., “Mecrîtî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, s. 547.
- Angeles, P. A., *Dictionary of Philosophy*, Barnes & Noble Books, USA 1981.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Arslan, A., *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2003.
- Aydınlı, Y., “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ss. 145-183.
- Aydınlı, Y., “İbn Bâcce”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, ss. 348-353.
- Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Yusuf Mekarisi el-Yesui, Mektebetü'ş-Şarkiya, Beyrut 1957.
- Bardakçı, M. N., *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2024.
- Black, D. L., “Al-Farabi”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr vd., Routledge, Canada 1996.
- Bolay, S. H., “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, ss. 357-360.
- Bozkurt, B., “Endülüs'te Düşüncenin Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri”, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2022, ss. 70-95.
- Bozyiğit, A., *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- Budge, M., *Dictionary of Philosophy*, Prometheus Books, New York 1999.
- Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul 2024.
- Cevizci, A., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cobos, J. M. vd., “La Formacion Filosofica De Abu Muhammad ‘Abd Allah Bn. Al-Sayyid (Ibn Al-Sid Al-Batalyawsi)”, *Actas XIV Jornada de Historia de Fuente de Cantos*, 18 (2013), ss. 155-179.

- Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi I Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Cürcânî, S. Ş., *Tarifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, nşr. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Çelebi, K., *Keşfü'z-zünûn an esâmi el-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerafettin Yalkaya-Kilisli Rifat Bilge, Maarif Matbaası, Ankara 1941.
- Durkheim, E., *Elementary Forms of the Religious Life*, çev. Joseph Ward Swat, George Allen & Unwin Ltd, New York 1976.
- Durusoy, A., "İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı", *Eski Yeni*, 16 (2010), ss. 14-17.
- ed-Dabbî, *Buğyetü'l-multemis*, Daru'l-Kitabi-Arabi, Kahire 1967.
- el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *el-Hadâ'ik fî'l-metâlibi'l-âliyyeti'l-felsefiyyeti'l-avîsa*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Darul Fikir, Şam 1988.
- el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-Küttâb*, thk. Hamid Abdulmecid vd., Darul Kütüb el-Kahire Yayınevi, Kahire 1996.
- el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *el-İnsâf fî't-tenbîh ale'l-me'ani ve'l-esbâbilleti evcebeti'l-ihtilâf*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Darul Fikr, Beyrut 1982.
- el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-ecvibe*, thk. Velid Muhammed es-Sarakibî, Qindeel, BAE 2019.
- el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *Kitâbü'l-Hadâ'ik Temel Felsefî Meseleler*, thk. Mahire Deniz, TYEK Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2024.
- Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *Kitâbü'l-Hilel fî islâhi'l-hileli min kitâbi'l-cümel*, thk. Saîd Abdülkerim Sa'udî, Darul Raşid Yayınevi, Bağdat 1980.
- el-Endelüsî, S., *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. P Louis Cheikho s.j., Imprimerie Catholique Yayınevi, Beyrut 1912.
- el-Endelüsî, S., *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- el-Hamevî, Y., *Mu'cemü'l-büldân*, Daru Sâdir, Beyrut 1995, c. I.
- Eliyahu, A., "Muslim and Jewish philosophy in al-Andalus: İbn al-Sid al-Batalyawsi and Moses ibn Ezra", *Judaeo-Arabic Culture in al-Andalus -Proceedings of the 13th Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies Cordoba 2007*, ed.Amir Ashur, Oriens Academic, Cordoba 2013, ss. 51-65.
- Eliyahu, A., "From Kitâb al-hadâ'iq to Kitâb al-dawâir: Reconsidering İbn al-Sîd al-Batalyawsi's Philosophical Treatise", *Al Qantara*, XXXVI, 1 (2015), ss. 165-198.

- el-Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz*, thk. Mustafa el-Saka, Matbaatu Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1939, c. III.
- el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut 1997, c. III.
- Erdem, M., "Soğdca, Türkçedeki Soğdca Kelimeler ve Bunların Türkçeye Uyumları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 21/1 (2014), ss. 65-90.
- Erdoğan, İ., "İbn Sîd Batalyevsî", *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2022, ss. 147-170.
- Erdoğan, İ., *Endülüs'ün İlk Filozofu Batalyevsî*, Sage Yayıncılık, Ankara 2012.
- et-Tinbüktî, A., *Neylû'l-ibtihâc*, haz. Abdulhamid Abdullah el-Harame, Darul Katib, Libya 2000.
- Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla – Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Fârâbî, *Fusulü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, İstiklal Matbaası, İzmir 1987.
- Fârâbî, *Kitabu't-Tenbîh alâsebîli's-saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983.
- Fârâbî, *Kitabü'l-Cem' beyne'l-re'yeyi'l-hekîmeyn*, thk. Albeer Nasri Nadir, Darul Meşrik, Beyrut 1986.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- Gazzâlî, *el-Munkizu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1960.
- Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2024.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2023.
- Griffel, F., *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer – Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Haddad, Y. Y., "The Conception of the Term 'Din' in the Qur'an", *The Muslim World*, 2(1974), c. 64, ss. 114-123.
- Hilav, S., *Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1993.
- Hourani, G., "Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2 (2000), ss. 199-211.

- Idel, M., “The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences”, 1988 *Kluwer Academic Publishers*, 7 (1988), ss. 201-210.
- İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Koroğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- İbn Bâcce, *Tedbîri'l-mütevahhid*, çev. İlyas Özdemir, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020.
- İbn Beşkuvâl, *es-Sıla fî târihi e'immeti'l-Endelüs*, nşr. Es-Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseyni, Mektebetü'l- Hancı, 1955.
- İbn Hakan, F., *Kalâ'idü'l-ikyân*, Almatbaatü'l-Emiriyye, 1866.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut 1900, c. III.
- İbn Hayr, *Fehrese*, thk. Beşar Avad Ma'ruf, Daru'l-Garbi'l-İslami, Tunus 2009.
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehva' ve'n-nihâl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille: Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2023.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2023.
- Jary, D. vd., *Dictionary of Sociology*, HarperCollins Publishers, Glasgow 1999.
- Kaufmann, D., “İbn As-Sid Al-Batalyawsi ‘Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)”, *Islamic Philosophy Volume 74*, ed.Fuat Sezgin vd., Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt 1999, ss. 1-68.
- Kaya, M., “Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ss. 91-119.
- Kaya, M., “Felsefe”, TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), c. XII, ss. 311-319.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Kocakaplan, N., *Fârâbî, İbn Sînâ'da Tahayyül*, Klasik Yayınları, İstanbul 2024.
- Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd., Ankara, TDV Yayın Matbaacılık, 2004.
- Kutluer, İ., *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Küyel, M. T., *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, Ankara 2018.
- Martin, S. P., “Gramatica y verdad: tiempo y tiempo verbal segun Ibn al-Sid”, *Anaquel de Estudios Arabes*, 17 (2006), ss. 203-220.
- Martin, S. P., *Coran, Palabra y Verdad Ibn al-Sid el humanismo en al-Andalus*, Consejo Superior de Investigaciones Cientifica, Madrid 2017.

- Musa, M. Y., *Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî rây-i İbn -'asri'l-vasît*, Hindawi Yayınevi, BAE 2017.
- Özbalıkçı, M. R., “Batalyevsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. V, ss. 138-139.
- Özdemir, M., “Feth b. Hâkan el-Kaysî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XII, ss. 453-455.
- Özdemir, M., *Endülüs Müslümanları Siyâsî Tarih*, TDV Yayınları, Ankara 2017.
- Özdemir, M., *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, TDV Yayınları, Ankara 2017.
- Palacios, M. A., “İbn As-Sid Al-Batalyawsi ‘Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)”, *Islamic Philosophy Volume 74*, ed.Fuat Sezgin vd., Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt 1999, ss. 129-240.
- Palacios, M. A., “İbn As-Sid Al-Batalyawsi ‘Abdallah Ibn Muhammad (d.521/1127) (Text and Studies)”, *Islamic Philosophy Volume 74*, ed. Fuat Sezgin vd., Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt 1999, ss. 83-129.
- Parlak, N., “Endülüs İslam Düşüncesinin Tarihsel Arka Planı”, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2022, ss. 50-70.
- Peterson, M. vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Platon, *Sokratesin Savunması*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Serrano, D., “İbn Al-Sid Al-Batalyawsi (444/1052-521/1127): De Los Reinos De Taifas A La Epoca Almoravide A Traves De La Biografia De Un Ulema Polifacetice”, *Al-Qantara XXIII*, 1 (2002), ss. 53-92.
- Sözen, K. “Din-Tefekkür İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (2018), ss. 87-106.
- Sözen, K., “Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye’sinde Yorumlanması Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2011/1), ss. 17-31.
- Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan 1981, c. I.
- Şehristânî, *İslam Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihâl)*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Taylan, N., *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l'ulûm*, ed. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, c. I.
- Terkan. F., *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yayınları, Ankara 2019.
- Timuçin, A., *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2004.

- Topaloğlu, B., “Bâri”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. V, s. 73.
- Tural, H., *İbnu’s-Sîd Al-Batalyavî ve Kitabu’l-Hulal fî şerhi Abyati’l-cumal*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1978.
- Tümer, G. vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.
- Tümer, G., “Din (Genel Olarak Din)”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, ss. 312-320.
- Türksever, E. vd., “Farabi’nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi”, *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2(2018), ss. 21-27.
- Uğurlu, Y., *Kindi Felsefesinde Din – Felsefe İlişkisi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2020.
- Yavuz, Y. Ş., “İbn Hazm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, ss. 52-56.
- Yıldırım A., *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000.
- https://www.academia.edu/38179051/SEFER_YETZIRAH_pdf (03 Aralık 2024)
- <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/kant-reason/> (17 Mart 2025)

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Nazmiye BARAÇ
EĞİTİM DURUMU	
Lise	Kadıköy Anadolu İmam Hatip Lisesi (2005-2009)
Lisans	Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Bölümü (2009-2014) Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü (2013-2015) Universität Münster (Almanya), Islamwissenschaft und Arabistik (2013)
Yüksek Lisans	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans
Tez Konusu	İbnü's-Sîd el-Batalyevsî Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi
Yabancı Dil / Diller	İngilizce, Arapça.
İŞ DENEYİMİ	
2014-2015	Nokta Yazılım A.Ş., Yazılım Geliştirme Elemanı (İstanbul)
2015-2016	Afrikasya Lojistik AŞ, Yeminli Tercüman-Şube Müdürü (İstanbul)
2018-2022	
2022-...	Fournos Artisan Bakery, İşletme (İstanbul)