

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAYSERİLİ DÂVÛD'DA HAYAT

YÜKSEKLİSANS TEZİ

Sebile BAŞOK

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Nejdet ERTUĞ

HAZİRAN-2008

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAYSERİLİ DÂVÛD'DA HAYAT

YÜKSEKLİSANS TEZİ

Sebile BAŞOK

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi

Bu tez 10/06/2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sebile BAŞOK

10.06.2008

ÖNSÖZ

Kayserili Dâvûd, Osmanlı ilmi hayatının teşekkülünde ve Osmanlı ilim-kültür-düşünce hayatının şekillenmesinde önem sahibi bir düşünürdür. Ancak ne yazık ki, hakkında yeterli çalışmalar yapılarak tüm görüşleri derli toplu bir şekilde açıkça ortaya konmamıştır. Biz bu çalışmamızda felsefe tarihi boyunca önemli bir problem sahası olarak işlenen hayat sorununu, bir sûfi-bilim insanı olan Kayserili Dâvûd merkezinde ele almaya çalıştık.

Bu çalışma boyunca her türlü desteğini esirgemeyen Prof. Rahmi KARAKUŞ'a ve Yrd. Doç. Dr. Nejdet ERTUĞ'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Sebile BAŞOK

10 Haziran 2008

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
SUMMARY	iii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: HAYAT KAVRAMINI TARTIŞILMASI	11
1.1. Dinî Literatürde Hayat ve İlgili Kavramlar.....	11
1.2. Canlılık Hakkında Farklı Düşünüşler	12
BÖLÜM 2: FELSEFİ DÜŞÜNCEDE CANLILIK.....	25
2.1. Çağdaş Düşünce ve Aristoteles'te Canlılık.....	25
2.2. İbn Sînâ'da Canlılık	35
2.3. İbn Arabî ve Takipçilerinde Canlılık	44
2.3.1. İbn Arabî'de Canlılık	44
2.3.2. Sadreddin Konevî'de Canlılık.....	57
BÖLÜM 3: KAYSERİLİ DÂVÛD	59
3.1. Kayserili Dâvûd'un Önemi	59
3.2. Kayserili Dâvûd'un Varlık Anlayışı	63
3.3. Kayserili Dâvûd'da Hayat.....	70
3.3.2. Her Şey Canlıdır.....	70
3.3.2. Hayat Mertebeleri.....	75
3.3.3. Hayatla İlgili Bazı Kavramlar	76
3.3.4. Tanrı'nın Hayy Oluşu	78
3.3.5. Hareket.....	78
3.3.5. Ölüm.....	79
3.3.6. Âlemin Hayatı	80
3.3.7. Su-Canlılık İlişkisi	82
SONUÇ	86
KAYNAKÇA.....	89
ÖZGEÇMİŞ	95

Tezin Başlığı: Kayserili Dâvûd'da Hayat	
Tezin Yazarı: Sebile BAŞOK	Danışman: Yrd.Doç. Dr. Nejdet ERTUĞ
Kabul Tarihi: 10 Haziran 2008	Sayfa Sayısı: III (ön kısım) + 95 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe	Bilimdalı: Felsefe Tarihi
<p>Hayat, yüzyıllardır filozoflarca tarafından soruşturulmuş bir kavramdır. Hayatın ne olduğu, hayatın kaynağının ne olduğu , canlılık ve cansızlık arasındaki sınırın ne olduğu bu konuyla ilgili önemli sorulardır. Kayserili Davud da bu soruları yanıtlayan düşünürlerden biridir. O, İbn Arabî şârihi ve takipçisidir.</p> <p>Kayserili Dâvûd, her şeyin canlı olduğunu düşünür. Ona göre, Tanrı canlıdır ve O'nun hayy sıfatı bütün varlığa yansımıştır. Yani, varlıklardaki hayatın kaynağı Tanrıdır. Her şeyin canlı olduğu gerçeğini herkes anlayamaz. Bu, sadece keşif ehli denilen kimseler için açık bir durumdur. Diğerleri bunu anlayamazlar ve varlıkları canlı-cansız diye ikiye ayırırlar.</p> <p>Kayserili Dâvûd'a göre üç tür ölüm vardır: İlk olarak tabii ölümden bahseder. İkinci olarak, iradî ölümden bahseder. İradî ölüm sâlikin gerçekleştirdiği ölümdür. Üçüncü olarak, kâfirlerin durumundan bahseder. Bunlar hakikate kapalı oldukları için ölü sayılırlar.</p> <p>Kayserili Dâvûd'a göre su, hayatın aşkıdır. Her canlı sudan yaratılmıştır. Su sadece fizikî olarak değil, metafizik olarak da önemlidir. Metafizik olan su, külli cevher ve Rahmanî Nefes diye adlandırılmıştır. Bu bildiğimiz su değildir. Ancak görüntüsü suya benzer.</p> <p>İnsan için asıl hayat ilimdir. Bu ruhun hayatıdır. İlimle kastedilen ledünnî ilimdir. Bu ilim Tanrı bilgisidir. Ancak insan sadece Tanrının isim ve fiillerini bilebilir, zâtını bilemez. Çünkü Tanrı'nın zâtının âlemle herhangi bir bağlantısı yoktur.</p>	
Anahtar Kelimeler: Kayserili Davud, İbn Arabî, hayat, canlılık, ruh	

Title of the Thesis Life in the Philosophy of Kayserili Dâvûd	
Author: Sebile BAŞOK	Supervisor: Yrd. Doç. Dr. Nejdet ERTUĞ
Date: 10 June 2008	Nu. of pages: III (pre-text) + 95 (main body)
Department: Philosophy	Subfield: History of Philosophy
<p>Life is a concept that have been investigated by philosopher for centuries. What is the life? What is the source of life? What is the border between liveliness and lifeless? These are important questions about subject. Kayserili Davud is one of thinkers who answered these questions. He is explanatory and pursuer of Ibn Arabî.</p> <p>Kayserili Davud thinks that everything is alive. According to him God is alive and his life adjective has been reflected to everything. It means, God is source of life in existence. Everyone can not understand that everything is alive. It is clear for only "keşif ehli". The others can not understand that and they separate existence with saying alive and lifeless.</p> <p>According to Kayserili Davud there are three kinds of death. He talks about natural death firstly. Secondly he talks about deliberately death. It is death who was made by "sâlik". Thirdly he talks about stuation of unbeliever. They are supposed death because they are covered up to truth.</p> <p>According to Kayserili Davud water is origin of life. Every alive was made of water. The water is not only important in point of physical, it is important also in point of metaphysical.</p> <p>Metaphysical water was called "külli unsur" and "Rahmanî Nefes". It is not water which we know. But its appearances look like water.</p> <p>For human real life is knowledge. It is soul's life. "Ledünnî İlim" is purposed with saying knowledge. This knowledge is God's knowledge. But human can know only God's names and adjectives, not his peson. Because there is no connection between his person and universe.</p>	
Keywords: Kayserili Davud, İbn Arabî, life, liveliness, soul	

GİRİŞ

Hayatın ne olduğu, kaynağı, nelerin hayat sahibi olduğu, canlı ve cansız arasındaki sınırın ne olduğu, hayatın nasıl ortaya çıktığı gibi birtakım sorular yüzyıllar boyunca insanoğlu için birer merak konusu olmuştur. Bu sorular, hem biyoloji merkezli olmak üzere bilim tarafından, hem de çeşitli filozoflar etrafında felsefe tarafından yanıtlanmaya çalışılmıştır. Ancak verilen bu yanıtlar ele alındığında herhangi bir yanıtta mutabakat sağlanamadığı görülmektedir. Bazı bilim insanları ve düşünürler hayatı fiziksel-kimyasal unsur ve süreçler etrafında anlamaya çalışırken, diğerleri hayatı deney-gözlem sahasına girmeyen ruh kavramı merkezinde anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır.

Aristoteles'te gördüğümüz canlılık sorunu güncelliğini artan bir önemle korumakta, bu konuda yapılan çalışmalar çeşitli nedenlerle hız kazanmaktadır. İslam düşüncesinde de bu konular gerek filozoflarca gerekse de mutasavvıflarca ele alınıp tartışılmıştır. Tasavvuf anlayışında da tek türden bir yorumun olmadığı görülmektedir. Osmanlı ilim geleneği düşünüldüğünde tasavvufi yorumlardan biri olan vahdet-i vücûd nazariyesinin daha etkili olduğu iddia edilmektedir. Bu çalışmada vahdet-i vücûd doktrininin kurucusu sayılan İbn Arabî'nin en önemli takipçilerinden biri sayılan Kayserili Dâvûd'un hayat ve onunla ilgili temel kavramları nasıl anladığı, bunları nasıl yorumladığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Yunanca karşılığı "zōē", (Duralı, 2006:195) Fransızca karşılığı "vie" ve İngilizce karşılığı "life" (Tokatlı, 1973:169) olan hayat kelimesi Arapçadan dilimize geçmiş bir kelimedir. Mütercim Asım, hayat kelimesinin aslının dirilik olduğunu belirtir (Asım Efendi, 1305:934).

Hayat kelimesi günümüz Türkçesinde aşağıdaki anlamlarda kullanılmaktadır:
1-Organların canlılığının varlığını devam ettirecek şekilde işlemesi ve canlıların, organlarının gösterdiği faaliyet sonucunda varlıklarını sürdürmesi durumu, sürüp giden yaşama, canlı olma, dirilik. Karşıtı: Ölüm.

2- Doğumdan ölüme kadar geçen süre, yaşanan, yaşanmakta olan veya ileride yaşanacak zaman, ömür.

- 3- Yaşayış, yaşama tarzı.
- 4- Geçim şartları, geçim.
- 5- Hareketli ve zevkli yaşayış, canlılık ve hareketlilik.
- 6- Yaşama gücü, yaşama şevki.
- 7- Belli bir yer veya işte geçirilen ömür.
- 8- Bahsedilen şeyle ilgili faaliyetlerin bütünü.
- 9- Kader (Ayverdi, 2005:1219-1220).

Hayat kelimesi, günümüz Türkçesindeki karşılığı olarak gösterilen yaşam kelimesinden daha geniş bir alanda kullanılmaktadır. Dokuz farklı anlamda kullanılan hayat kelimesinin bu anlamlarına karşılık, yaşam kelimesi sadece “canlılık, dirilik ve yaşama süresi, ömür” (Ayverdi, 2005:3382) anlamlarında kullanılmaktadır ki, görüldüğü üzere bu anlamların hepsi hayat kelimesinin anlamları arasında yer almaktadır. Ancak hayat kelimesine verilen diğer anlamları yaşam sözcüğü karşılamamaktadır. Hayat kelimesinin yaşam kelimesinden anlam bakımından daha zengin olmasının nedeni, hayat kelimesinin Türkçede yüzlerce yıldır kullanılıyor olup, yaşam kelimesinin ise dilimize yakın tarihimizde girmiş olmasıdır.

Hayat kelimesi, yukarıdaki kullanımlarının dışında hem diri anlamında Allah’a atfedilen sıfatlardan birini teşkil etmektedir hem de Allah’ın diri olduğunu bilmek anlamında kullanılmıştır. (Gazalî, 1970:339)

Hayat sözcüğünü yaşama kavramı ile mukayese ederek değerlendiren Teoman Duralı, hayatı basit bir canlılıktan daha fazla bir şey olarak görür. Hayat fizik verilerle etkilere genetik-fizyolojik faaliyetlere dayanır. Hayat varolabilmek için yaşamayı şart koşar. Başka bir ifadeyle, hayat dünyada varoluşça yaşamaya bağlıdır. Bununla birlikte, birincisi, ikincisinin tabî, uzvî uzantısı veya türevi değildir. Yani, hayatı biyo-fizik çözümlenmelerle beşere indirgeyip açıklayamayız (Duralı, 2006:170-171).

Yaşama ve hayat arasında bir ayrım ortaya koyan Duralı, yapmış olduğu bu ayrımı esas alarak bir ayrım daha yapar. Buna göre, insan ve beşer özdeş değildir. Yaşama beşer için söz konusu iken, insanın varolma şartı hayattır. Bu yönüyle beşer dirimseldir,

insansa dirimötesidir (Duralı, 2006:43). Duralı'nın gerekçelerini açıklamadan yaptığı bu tespite göre hayat, yaşamayı kapsar ama onunla sınırlı değildir, onu aşar. Hayat bu şekilde kapsayıcı ve öteleyicidir. Hayat, yaşamayı kapsadığı ölçüde fizik-fizyolojik-genetik, doğal bir işleyişken; yaşamayı ötelediği oranda doğaüstü bir olay haline gelmektedir (2006:171). Hayatı yaşamamanın ötesine taşıyan unsur akıldır. Duralı bu düşüncesini şu sözlerle ifade eder: "Hayat, yaşamamanın ötesine akıl yoluyla açar" (2006:224).

Hayat ve yaşama arasında akli merkeze alarak bir ayrım yapan Duralı, insan ve beşer arasındaki farkı da izah eder: "Öteki canlılarda tanık olduğumuz tipik dirim faaliyetleriyle beşerde de karşılaşıyoruz. İnsana gelince o, kültür denilen yapıyı kurar" (Duralı, 2006:43). Kültür kurucu özelliği ile diğer canlılardan ayrılan insanın yaşaması hayat adını alır ve hayat, bir değerlendirmeler ve anlamlandırmalar bütünlüğüdür (Duralı, 2006:91). Buna göre, beşerin yaşamasını insan hayatı haline getiren olaylar anlamlandırmalar ve değer atıfları olmaktadır.

Diğer bir ifadeyle, yaşamak bakımından diğer canlılarla müşterek olan insan ancak 'hayat'la onlardan farklılaşır. Ve bu farklılaşmanın ardında değer verme ve anlamlandırma faaliyetleri bulunmaktadır ki, bu çerçeveden bakıldığından Duralı'nın kanaatinin büyük ölçüde şuurla ilgili olduğu görülür.

Duralı'nın hayat anlayışı bu yönüyle Dilthey'a yakındır.

"Dilthey'a göre yaşam sadece biyolojik bir olgu değer, insanların umutlarıyla, korkularıyla, düşünceleriyle, eylemleriyle, kurumlarıyla, yasalarıyla, dinleriyle, sanatlarıyla, edebiyatıyla, bilimiyle, felsefesiyle yaşanan insan yaşamıdır... Deneyimlenen yaşam duyular ve izlenimlerle sınırlı, dar kafalı bir biçimde algılanan yaşam değer, bütün zenginliği ve çeşitliliği içinde yaşamıdır..."

Dilthey'a göre, yaşam birbirinden kopuk bir olgular yığını değerdir. O her yerde örgütlenmiş, yorumlanmış, dolayısıyla anlamlı olarak karşımıza çıkar." (Güçlü ve diğer., 2002:391)

Görüldüğü gibi hem Duralı hem de Dilthey, insan yaşamını sadece bir dirimsel faaliyetler olarak görmemekte, insan hayatını daha farklı boyutlarıyla ele alarak hayatı anlam ve kültür ile ilişkilendirmektedirler. Ancak bunu yaparken Duralı daha çok insan akli üzerinde durmakta Dilthey ise, insan aklını duygularıyla birlikte değerlendirmektedir.

Hayat ve can sözcükleri arasındaki anlam ilişkisi nedeniyle 'can' kelimesi hakkında da bir miktar bilgi vermeyi uygun görüyoruz. Aslının Sanskritçe olduğu ileri sürülen bu kelime, buradan Farsçaya geçmiş ve farklı manalar kazanarak Çince ve Arapça dahil olmak üzere belli başlı Doğu dilleriyle Türkçede birbirine yakın şekilde telaffuz edilmiştir. "Rüzgâr, nefis, ruh, bedenin hayatiyetini sağlayan ana unsur" manalarına gelen bu kelime Türkçede daha çok son iki anlamıyla kullanılmaktadır (Uzun, 1993:138).

Nefs/ruh sözcüklerinin Farsçası olan 'can' kelimesinden türetilmiş canlı sözcüğü ise, ruhu veya nefsi olan demektir. Canlı, bünye-beden şeklinde deneyimlenen maddî yapılanma ile nefsin meczi olarak da tanımlanabilir (Duralı, 2006:43-45).

Can, ruh, nefis doğrudan doğruya dış etkiye maruz kalmadan hareket etmeyi sağlayan güçtür. Bu güçten kasıt ise, yapabilme/yaptırabilme gücüdür. Buna göre canlı, yapabilen/yaptırabilen varolandır. Canlının hareket eden, yapabilen/yaptırabilen tarafı incelemeye elverişliyi; asıl hareket ettiren, yaptıran kısmı deneysel alana kapalıdır (Duralı, 2006:43-44). Canlıda işleyişleri, canlılığı yürüten, yönlendiren, yöneten candır. Nefs, ruh anlamına gelen can, bedenden ayrılınca o beden işleyiş yetisini yitirerek 'cansız' kalır, ölür (Duralı, 2006:166).

Göktürkçe ve Eski Uygurcada 'tın', soluk, nefes anlamlarında, bir ihtimal de can anlamında kullanılmıştır. 'Tınlık', nefsi olanın, canlının; 'tınsız' da cansızın karşılığıdır (Duralı, 2006:236).

'Can' çok defa gönül ile birlikte zikredilmiştir. Bunun sebebi, her ikisinin de insan da birer merkez olarak kabul edilmiş olmasıdır. Şöyle ki, gönül manevi hislerin, acı ve ıstırapların idrak merkezi olarak; can da maddî veya uzvî arzu, iştıyak ve ıstırapların hissedildiği merkez olarak görülmüştür (Uzun, 1993:138).

Hayat kavramı mecaz yapılarak da sıkça kullanılır ve burada sorgulanan anlamı başta olmak üzere insanın diğer yönleri de aynı kavramla karşılanmaya çalışılır. Mesela Mehmed Ali Aynî, insan söz konusu olduğunda onun üç tür hayatı olduğunu iddia eder: Uzvî hayat, zihnî hayat, ahlakî hayat. Aynî, bu hayat türleri arasında bir mukayesede bulunur. Bu mukayese neticesinde ulaştığı sonuç şudur: "İlk bakışta uzvî hayat bütün hayatın dayanağı gibi görünür. Ancak zihni hayat, ahlakî hayat uzvî hayat olmadan

mümkün olmadığı halde, ondan kıymetçe ve çeşitçe çok yüksektir” (Aynî, 1945:24). Aynî'nin insan hayatına dair yaptığı bu çeşitlendirme bize Duralı'nın yaşama ve hayat arasında yapmış olduğu ayrımı hatırlatmaktadır. Aynî'deki zihnî ve ahlakî hayat Duralı'daki anlam ve değer esaslı hayata tekabül ederken; Aynî'nin uzvî hayat dediği şey, Duralı'da yaşamaya karşılık gelir.

Düşünce tarihine bakıldığında şu soruların düşünenlerin karşısına birer problem olarak çıktığı görülür: Hayat nedir? Madde ve hayat arasında bir sınır var mıdır? Varsa bu sınır nedir? Yoksa hayat maddeye indirgenebilir mi ya da maddede bir hayattan bahsedilebilir mi? Hayatı fiziksel-kimyasal süreçlerle açıklamak mümkün müdür? Hayat birtakım süreçlerle veya unsurlarla ortaya çıkan bir netice midir yoksa başlı başına bir ilke midir? Eğer bir ilke ise, bu ilke bir ruh mudur yoksa bilinmeyen bir başka şey mi söz konusudur? Hayat ve ruh/nefs arasında ayrılmaz bir ilişki mevcutsa bile, ruh/nefs hayatın ilkesi olarak görülebilir mi? Hayat bir ilke ise bu ilkenin kaynağı nedir? Hayatın madde ve ruhla ilişkisi nedir? İnsan bu ilkeyi anlayıp açıklayabilir mi? Hayatın sınırları hücrelerde midir? Canlılık hücrelerde ortaya çıkan bir ahenkse, hücrelerin bir arada oluşundan ortaya çıkan insan hayatı nerededir? Hayat ve enerji arasında ne tür bir bağlantı vardır? Hayat bir tür enerji olarak görülebilir mi?

Hayatın ne olduğu yönünde çok sayıda açıklama yapılmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Hayat, organizmaları karakterlendiren ve doğumdan ölüme kadar uzanan, başta beslenme ve üreme olmak üzere, her türden fenomenlerin bütünüdür. Veya dirimsel fenomenlerin aracılığıyla somut şekilde ortaya çıkan özel doğal güç, temel ilkedir (Tokatlı, 1973:168).

Engin Geçtan, 'Hayat' adlı eserinin bir yerinde hayat kavramını psikolojik temelli olarak ele alır. Buna göre, kişinin kendisi ve hayatı tektir. Kişi, başkalarının hayatları ile kaynaşıp benlik sınırlarını yitirmeden bir bütüne katılabildiği oranda hayat sahibi olur. Geçtan, bu şekilde hayatı ve kişiyi özdeşleştirerek ikisi arasındaki ikiliği ortadan kaldırır (2004:112). Geçtan bu eserin bir başka yerinde de bazı filozoflara yaklaşarak hayatı bir süreç olarak tanımlar (2004:80). Bilindiği üzere, hayat Bergson tarafından yaratıcı bir süreç olarak tanımlanır. Bu anlayışa göre hayat, bölünmemiş sürekli bir süreçtir. Hayatı, süreç olmanın ötesinde Tanrı'nın kendisi olarak görenler de vardır. Örneğin, panteistlere göre, Tanrı ile hayat özdeşdir. Panteist olmamakla beraber

Tanrı'yı bitip tükenmeyen bir yaşam olarak gören düşünürler de mevcuttur (Turgut, 1998:98-136). Tanrı ve hayat arasında kurulan bu ilişki hayata dair sorularımıza yenilerini ekler. Acaba Tanrı ile hayat ve Tanrı ile hayat sahibi varlıklar arasında ne tür bir ilişki vardır?

Hayatı organizmanın varlığını devam ettirebilmesi için gerekli uygun ortamı esas alarak bir denge hali olarak görenler de mevcuttur ki, dikkatle bakıldığında bu tarz bir bakış açısının varacağı noktanın hayatı fiziksel-kimyasal süreçlere indirgemek olduğu görülecektir. Denge olarak tanımlanan hayat, fiziksel-kimyasal olaylar zincirinden başka bir şey olmamaktadır. Daha karmaşık olaylar olan duyuş, düşünüş gibi faaliyetler de fiziksel-kimyasal olaylara bağlı olarak ortaya çıkan ikinci dereceden olaylar haline gelmekte, böylece belirleyici rol fiziksel-kimyasal olaylara verilmektedir. Hayatın fiziksel-kimyasal olaylar çerçevesinde izah edilebilirliği ise tartışmalı bir mevzudur. Bilindiği üzere mekanistler, hayatın fiziksel-kimyasal süreçlerle açıklanabileceğini ileri sürerler. Hatta daha ileri giderek insanın iç hayatının dahi bu süreçlerle açıklanabileceğini iddia edenler vardır (Loeb, 1935:30). Bu iddiayı reddedenlerin başında Bergson yer alır. Ona göre, fizik ve kimyaya dayalı bir izah bize hayatı olduğu gibi vermekten çok uzaktır (Somar, 1939:5). "Eğri bir çizgi düz çizgilerden meydana gelmediği gibi, hayat da hakikatte fiziko-şimik unsurlardan tereküp etmez" (Bergson, 1986:50). Fiziksel ve kimyasal unsurlardan meydana gelmeyen hayat, kendi fizik şartlarını da bizzat kendisi ortaya koymuştur (Somar, 1939:57). Bergson, hayatı fiziksel-kimyasal unsurların bir sonucu olarak değil, aksine fiziksel ve kimyasal unsurları hayatın bir neticesi olarak görür.

Hayatı denge olarak tanımlamak, onu fiziksel-kimyasal olaylar dizisine indirgemeye varan bir yoldur. Ancak buradaki tek tartışmalı konu hayatın bu şekilde izahının mümkün olup olmaması meselesi değildir. Bir diğer mesele de şudur: Cansız olarak kabul edilen varlıklardaki denge hali. Sıcak bir bardak suya atılan bir buz küpünün soğukluğunu suya aktarmadığı, suyun sıcaklığının buz tarafından çekildiği görülmüştür. Sonuçta burada da ortaya bir denge çıkmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü gibi, sisteme dışarıdan bir etki yapılmakta, sistem ve dışarıdaki varlık arasında bir denge hali sağlanmaktadır. Hayat için sadece denge şartı esas alınca canlı ile cansız arasındaki

sınır kaybolmakta, bu durumda da hayatın ne olduğu sorusu net bir yanıtta kavuşamamaktadır.

Görüldüğü gibi hayatın ne olduğu sorusuna farklı bakış açılarına dayalı çeşitli tanımlar yapılmıştır. Ancak bu tanımlar bir yanlarıyla eleştiriye maruz kalmış, herkesin üzerinde mutabakata vardığı bir kesinliğe ulaşılammış hayatın efradını câmi ağyârını manî bir tarifi yapılamamıştır. Hayatı tanımlamada yaşanan bu yetersizlik nedeniyle, hayat sahibi varlığı cansız olandan ayırmak için birtakım niteliklere bakılarak, bu niteliklerden hareketle hayata dair bir tanım elde edilmeye çalışılmaktadır.

Mehmed Ali Aynî, hayatın ayırıcı vasfının birtakım niteliklerin beraber bulunması olduğunu belirtip bu niteliklerin başlıca olanının ise belirli bir tekâmüle tâbi olmak olduğunu ileri sürer. Onun belirli bir tekâmüle tâbi olmak ifadesiyle kastettiği şudur: “Hayat sahibi varlık, doğar, büyür ve açılır. Sonra bir devre içinde yavaş yavaş erir ve dermansız kalır, sonra ölür” (Aynî, 1945:10). Ancak Aynî’nin bu saptaması hayat ve madde arasındaki sınıra ilişkin problemi çözmekten uzaktır. Daha sonra da açıklanacağı üzere, doğmak, büyük ve ölmek gibi gelişim evreleri sadece bitki ve hayvanlar gibi canlılar için söz konusu değildir; bu tekâmül evreleri cansız kabul edilen yıldızlar için de geçerlidir. Hayatın belirli birtakım niteliklerle izah edilebileceği şeklindeki görüş Aynî’nin beklediği neticeyi vermekten uzaktır. Felsefeden çok bilimin üzerine eğildiği bir problem alanı olan hayat, çok sayıda bilim insanı tarafından konu edinilmiş, hayatı maddeden ayırt etmeye yarayacak belirtiler saptanmaya çalışılmış ancak şimdilik bu konuda tam bir başarıya ulaşılammıştır. Maddeden sunî hayat yaratma denemeleri de başarısız kalmıştır (Tokatlı, 1973:169).

Hayat denen olguyu görüngüleri ile anlamakla yetinmeyip daha da özelleştirerek kavramaya çalışan anlayışlar da söz konusudur. Buna göre, bitki, hayvan ve insandaki hayata bakıldığında bunlarda bazı benzerliklerin yanında bazı farklılıkların da olduğu görülecektir. Bitkilerde hayat kendisini beslenme, büyüme ve üreme; hayvanlardaki hayat bitkilerdeki faaliyetlerden başka ayrıca hissetme, içgüdü ve iradî hareket etme şeklinde göstermektedir. İnsanlardaki hayat ise, bitki ve hayvanlara ait hayat belirtilerini ihtiva ederken bunlara ek olarak bir de akletme ve konuşma özelliklerini gösterir. Bu nedenle insan hayvan-ı nâtik olarak tarif edilmektedir. Ancak bu tasnifte dikkat edilmesi

gereken husus, insan, hayvan ve bitkilerdeki hayatî faaliyetlerin hayatın kendisi olmayıp, hayatın varlığını ortaya koyan belirtiler olduğu gerçeğidir.

İnsan, bitki ve hayvan hayatları arasında bu tasnifin yanı sıra, konumuz açısından dile getirilmeye değer bir başka tasnif daha vardır ki, bu tasnif Tanrı'nın diriliği dikkate alınarak yapılmaktadır. Buna göre iki tür hayat söz konusudur: Birincisi Allah'ın hayy oluşudur ki, hayat en mükemmel anlamda ilâhî varlıkta kendisini göstermektedir. Tanrı mutlak manada diri olandır ve bizzat hayatın kendisidir. Onun dışındaki varlıkların hayatı ise sınırlıdır (Alkan, 2005:1). Diğer varlıkların canlılığından anlaşılan genellikle bitkilerin, hayvanların ve insanların hayatıdır. Ancak Tanrı'nın canlılığından sudûr eden hayatın tüm evreni kuşattığı yönünde kabuller de söz konusudur. Nitekim semaların canlı olduğu kanaatinde olan İbn Sînâ gibi filozoflar da mevcuttur. İbn Sînâ ve Aristoteles âlemin ruhuna küllî nefis, semaların ruhlarna feleklerin nefsleri (nefs-i küllî, Ukûl-i eflâk) adını vermişlerdir (Uludağ, 2005:11). Akl-ı küllî ve ukûl-i eflâk ifadeleri bu varlıklarda aklın bulunduğu kabulünü taşır ki, bundan çıkarabileceğimiz netice de feleklerin canlı kabul edildikleridir.

Dinî akideler bakımından da, çeşitli hayat türlerinden söz edilebilmektedir. Buna göre dünya hayatı, berzah hayatı ve ahiret hayatı insan için söz konusu olan hayat çeşitleridir. Dünya hayatı ana rahminde başlayıp çeşitli aşamalardan sonra ölümle sona eren hayattır. Berzah hayatı, dünya ve ahiret hayatı arasında bir ara dönemdir. Ahiret hayatı ise, insanların hesaplarının görülmesiyle başlayacak ebedî hayattır.

Bu çalışmada bir felsefî bir soruşturma alanı olarak hayat ve bununla ilişkili temel kavramlar, Kayserili Dâvûd etrafında ele alınarak hayata ilişkin belli başlı soruları nasıl yanıtladığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Önem

Kayserili Dâvûd merkezinde ele alınan hayat problemi birkaç açıdan önem arz etmektedir. Bu konuyu önemli kılan ilk neden, kendisini canlı olarak tanımlayan ve doğadaki varlıkları canlı-cansız diye kategorilere ayıran insanın bunu yaparken hangi öncüllere dayandığını göstermede yardımcı olabileceğidir. Bir diğer neden ise, Kayserili Dâvûd'un Osmanlı ilim ve düşünce dünyasındaki etkisinden kaynaklanır. İslam dünyasındaki en etkili nazariyelerden birisinin Türk toplumundaki aktarıcı ve

yayıncılarından biri olan Kayserili Dâvûd kişiliği, birikimi, toplumsal rolü gibi nedenlerle önemli bir simadır. Türk kültür hayatında etkili olmuş bir kimsenin hayat hakkındaki görüşlerinin kayda değer olduğu kanaatindeyiz. Düşüncelerin akılda saklı kalmayan, hayatı şekillendiren güçler olduğu öncülünden yola çıkarak hayata dair kanaatlerimizin doğaya karşı yaklaşımımızda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Geleneksel anlayışın bir temsilcisi olan Kayserili Dâvûd'un hayat hakkında söylediklerinin tespiti doğaya karşı ortaya konabilecek yaklaşımların tercihinde bizlere yol gösterebilir.

Amaç

Bu çalışmada amaçlanan, öncelikle hayatın hangi sorunlar ve kavramlar etrafında felsefi bir problem alanı olarak karşımıza çıktığının gösterilmesidir. Diğer bir amacımız ise, önemli Osmanlı düşünürlerinden Kayserili Dâvûd'un felsefi bir problem olan hayat sorununu hangi kavramlarla ne şekilde ele aldığı sorularına yanıt bulmaktır.

Yöntem

Bu çalışmada konunun açıklığa kavuşturulması için şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Öncelikle dilimizde kullanılan hayat kelimesinin hangi anlamlara geldiği, hayat kelimesinin ve bununla ilgili temel kavramların etimolojik kökeni açıklanarak hayat tanımlarına yer verilmiştir. Hayatı tanımlama çabalarındaki çeşitliliğe değinilerek bu konuda yaşanan zorluklar ortaya konmuştur.

Bilindiği üzere Aristoteles, İslam düşüncesi üzerinde en fazla etkili olmuş düşünürlerden biridir. İslam düşüncesinin teşekkülünde oynadığı bu rolden biyoloji alanında yaptığı çalışmalardan ötürü öncelikle Aristoteles'te canlılık sorununu ortaya koymayı uygun gördük.

İbn Sînâ, İslam düşüncesinin belli başlı filozofları arasında sayılmaktadır. O felsefi alandaki çalışmalarının yanı sıra tıp alanındaki başarılarıyla da tanınmaktadır. Bir filozof ve hekim olarak İbn Sînâ'nın hayat hakkında söylediklerini kayda değer bularak açıklamaya çalıştık.

Bizim açımızdan üzerinde durulmaya değer diğer isimler vahdet-i vücûd düşüncesinin kurucusu İbn Arabî ve onun görüşlerini şerh edip açıklayan Sadreddin Konevî'dir. Müellifimiz Kayserili Dâvûd, Ekberî düşünce ekolünden bir düşünürdür ve silsile yolu

ile Sadreddin Konevî ve İbn Arabî'ye bağlıdır. Bu nedenden ötürü Kayserili Dâvûd'u anlamının yolu bu iki düşünürü anlamaktan geçmektedir.

Yaptığımız bu çalışmada Kayserili Dâvûd'un hayatı ruh, nefis, Hakk, su, hareket ve ilim gibi kavramlar bağlamında anladığını gördük. Biz de onu anlatabilmek için hayatı bu kavramlarla ilişkilendirerek anlatmayı uygun gördük.

BÖLÜM 1: HAYAT KAVRAMINI TARTIŞILMASI

1.1. Dinî Literatürde Hayat ve İlgili Kavramlar

İslâm düşüncesinde hayatın ne şekilde anlaşıldığını kavrayabilmemiz açısından, İslâm düşüncesinin ana kaynaklarından olan Kur'an-ı Kerim'de hayat kavramının hangi anlamlarda, ne şekilde kullanıldığına işaret edilmesi gerekmektedir.

Kur'an'da aynı kökten gelen hayy ve hayat kelimelerinin her ikisi de geçmektedir. Kur'an'da hem Allah'ın daima diri olduğu (Furkan:58) hem de diriye ölüden, ölüyü de diriden çıkarmanın O olduğu (Rum:19) bildirilir. Kur'an'da Allah'ın hububat ve çekirdekleri filizlendirmesi buna örnek olarak gösterilmektedir (Enam:95). Canlı olan her şeyi sudan yarattığı bildirilen Allah (Enbiya:30), hayatın da ölümün de yaratıcısı olarak vasıflandırılır (Mülk:2).

Kur'an'ı Kerim'de dünya ve ahiret hayatından sıkça bahsedilir. "İşte böyle bir durumda hayatta da ölümdede sana iki kat azap tattırırız" (İsra:75) ayetinde hayat ömür anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da hayat kelimesinin kullanımı bunlarla sınırlı değildir.

Kur'an-ı Kerim'de hayat kelimesi hem kozmolojik-biyolojik hem de ahlakî ve hatta epistemolojik bir muhtevaya sahiptir. Pek çok ayet, hayatın metafizik prensibinden canlılığın başlangıcı ve tabiattaki çeşitli görünümüne dek uzanan bir yelpazede birbirini tamamlayan açıklamalar içerir. Bu açıklamalarda vurgulanan nokta, canlılığın kaynağının ilâhî yaratma fiili olduğu ve insanın öldükten sonra tekrar diriltileceğidir (Kutluer, 1998:9).

Kur'an'a göre, canlılık şu şekilde gerçekleşmektedir: Canlılığın ruhî-melekî ilkesi Ruhulkudüstür. Can verme ve diriltme ise nefh (üfleme) fiilinin ardından gerçekleşir. Allah bu ruhu ve nefh fiilini ya kendisine nispet etmekte ya da kendi izni ve emriyle melekî/beşerî varlık sayesinde tezahür ettirmektedir. Allah insanın (Âdem) bedenini düzenlemiş ve ona "ruhundan üflemiştir". Gerek İsa peygamberin babasız olarak yaratılışı, gerekse yaptığı kuşa nefhederek kuşu Allah'ın izniyle canlandırıp uçurma mucizesi ruh ve nefh kavramlarıyla ilişkilidir (Kutluer, 1998:9). Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Ruhulkudüstün veya İsa peygamberin hayat verişinin Allah'ın iznine bağlı oluşudur. Bunlar ancak Allah'ın izniyle can verme, diriltme eylemini

gerçekleştirmişlerdir ki, bu şu anlama gelir: İster direkt ister dolaylı yollarla olsun hayat veren Allah'tır. Canlandırma ve diriltme fiilinin hakiki ve nihai fâili hayy ve muhyi isimlerinin sahibi olan Allah'tır. Hayat bedene ilâhî bir soluk verilmesiyle ortaya çıkar. Bu soluk, Ruhulkudüs diye adlandırılan Cibril'den cansız nesnelere ulaştığında o nesnelere canlanır (Kutluer, 1998:9).

Kur'an'da hayat kelimesinin kullanımına ilişkin araştırma konumuz açısından dikkate değer bir diğer konu da, bu kelimenin bazı ayetlerde fizikî- fizyolojik karşılığının dışında kullanılmış olmasıdır. Nahl suresi 21. ayette akıl sahipleri için kısasta hayat olduğu belirtilmiştir. Fatır suresi 22. ayette ise "Sen kabirde olanlara işittiremezsin" denmiş, bir başka ayette de "diri olanları uyarmak" (Yasin:70) ifadesi kullanılarak inanmayanlar ile inanan insanlar arasında ölü olma-diri olma şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Bu ayetlerde ölü ve diri ifadeleri biyolojik anlam dışında bir anlama bürünerek hakikate karşı açık olma ekseninde bir anlam kazanmakta, böylece hayat kavramı ilimle ilişkilendirilmiş olmaktadır.

Hayat kavramı bir başka yerde de toprakla ilişkilendirilmiştir. Kur'an'da yeryüzünün ölümden sonra diriltilmesinden de bahsedilmektedir ki, Kur'an'a göre bu eylemin fâili de Allah'tır (Rum:19). Hayat kelimesiyle ilgili ayetlerden birinde de, Allah yolunda öldürülenler için ölü denmemesi, insanlar bunu anlayamasa da onların diri olduğu belirtilir (Bakara:154).

Kur'an'da hayat kavramına ilişkin değerlendirilmesi gereken bir diğer nokta da 'göklerde ve yerde bulunan tüm varlıkların Allah'ı tesbih ettiği' mealindeki ayettir. Bu konu İbn Arabî ve Kayserili Dâvûd bahislerinde açıklanacağı için burada bu konuyla ilgili ayrıntılara yer verilmeyecektir.

1.2. Canlılık Hakkında Farklı Düşünüşler

Et-Tilmsânî'nin ilim ve canlılıkla ilgili görüşleri şöyledir: "İlimleri öğrenmede nefislerin ısrarı bir canlılıktır. Öğrendiklerinin gereğine göre ilerleyip yükselmesi bir canlılıktır. Yalancı vehimler ise, vehimlerin canlanmasında gerçeklerin ölmesidir..." (et-Tilmsânî, 2002:107)

Oliver Lacombe da aynı minvalde görüşlere sahiptir. Lacombe, önce canlıyı “kendi kendini hareket ettirme” gücüyle tarif eder (1944:743). Canlının hareketini cansızinkinden ayırır. Bu ayrıma göre cansızın hareketlerinin genel karakteristiği şöyledir: Cansızdan çıkan fiil, tesir cansız arttırmaya yardım etmez. Cansızın hareketi tamamen dışa yöneliktir. Feyiz ve verimlilikleri başkalarını meyvalandırırken, kendilerini de meyvalandıracak kadar bol değildir. Varlıkları, kendilerini başkalarına verirken, kendisine de fazlasıyla sahip olacak derecede kendinde toplu değildir (Lacombe, 1944:743).

Cansız varlığın hareketlerinin bu vasıflarına karşılık, canlı varlıkların fiillerinin tesiri canlının kendisinde bâki kalırken, canlıyı olgunlaştırır. Bu özellikteki canlı fiillerinin en önemlisi ise, hayatı karakterize eden üç fonksiyondan biri olan beslenmedir. Bitki ve hayvan bu faaliyetle dış gıdayı kendi cevherine dönüştürür, onu kendisine benzetir (Lacombe, 1944:743).

İşte bu noktada Lacombe, hayatı biyolojik plandan aklî plana çeker. Şöyle ki, beslenme ve bilmede bir benzerlik vardır. İki eylemde de gıdanın veya bilginin canlıya mal edilmesi söz konusudur. Ancak arada önemli bir fark da mevcuttur. Beslenmede canlı gıdayı bünyesine mal etmek için onu koparıırken, bilme faaliyetinde obje herhangi bir değişikliğe uğratılmaksızın canlıda taşınır. (Lacombe, 1944:747).

Lacombe için, hayat kavramının biyolojik plandan zihnî plana taşınması bir benzetmeden daha fazla bir şeydir. Hayat kavramının yükselen diyalektiği bir tecrübe oyunu değildir. Bu, tabiattan ruha giden gerçek bir nizama karşılık gelir (Lacombe, 1944:748)

Bilgi faaliyeti ve hayatın en önemli fonksiyonları arasında bir mukayesede bulunan Lacombe, duyulur bilgi faaliyetinin hayatın özünü beslenme, büyüme ve üreme faaliyetlerinden daha saf ve daha tam olarak gerçekleştirdiğini; makul bilginin ise daha da fazlasını yaptığını ileri sürer (Lacombe, 1944:746). Ulaştığı bu sonuçlar neticesinde şu hükme varır: Akıl, hayatın en üstün şeklidir (Lacombe, 1944:752).

Bergson da hayatı, canlılığı seçme ve yaratma kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklar: “Canlı varlık seçer veya seçmeye meyleder. Onun rolü yaratmaktır” (Bergson, 1959:24). Bergson’un bu düşüncesini onun diğer görüşleri ile anlamaya çalışırsak,

canlının seçme ve yaratma vasıflarının şuurla ilgili olduğunu görürüz. Bergson, şuurun seçim demek olduğunu ifade eder (Bergson, 1959:20). Bu görüşünü şu şekilde izah eder: Canlı bir varlığın şuuru, kuvve halinde olan bir faaliyet ile hakiki bir faaliyet arasındaki farktır. Bu fark, tasavvur ile fiil arasındaki uygunluk veya açıklığı gösterir (Bergson, 1986:191). Şuur mümkün fiiller alanındadır veya canlının gerçekten yaptığı fiili çevreleyen kuvve halindeki faal bir ışıktır. Bu nedenle şuur, tereddüt etme veya seçme demektir. Hakiki fiilin olmadığı ancak imkân halinde fiillerin bulunduğu yerlerde şuurun yoğunluğu söz konusuysa, sadece tek türlü fiilde bulunma imkânı olan yerlerde şuurun hiçleştiği görülür (Bergson, 1986:191).

Bergson, şuura seçme anlamı dışında hafıza ve geleceği peşin yaşama anlamları da verir (Bergson, 1959:22). Bergson, canlının rolünü yaratmak olarak belirtmişti ki, bunun da şuurla ilgili olduğunu belirtmiştik. Çünkü Bergson'a göre yaratıcı olan şuurdur. Şuur da tıpkı hayat gibi her an yaratır (Bergson, 1986:46).

Bergson, madde ve şuur arasındaki ilişkiyi de irdeler. Ona göre şuur ve madde, kendi aralarında iyi kötü anlaşılan, kökten birbirlerinden farklı ve hatta rakip varolma şekilleridir. Madde zaruretken, şuur hürriyettir. Ancak hayat bu karşıt varolma şekillerini birbiriyle bağdaştırır. Çünkü hayat, zarurete dalıp giren ve onu kendi çıkarına uyduran hürriyettir (Bergson, 1959:24-25). Bergson'a göre hayat bir tarafı ile maddî, bir tarafı ile şuurî olmakla birlikte; şuurun maddede gerçeklik kazanması şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Diğer bir deyiş ile, şuur belli bir zorunluluğa tâbi olmakla hayatı ortaya çıkarabilmektedir. Madde ve şuur birbirlerini bulduklarında ancak hayatı ortaya çıkarabilmektedirler. Saf şuur yoktur veya herhangi bir canlının saf şuur halinden bahsedilemez. Bergson'un şuur ve madde bileşmesiyle ortaya çıkan hayat analizi, başka bazı felsefî soruları da gündeme getirir ki, kanaatimizce bu soruların en önemlisi bir şuurun hayatı meydana getirmek bakımından bir tasarrufu olup olmadığıdır.

Canlı varlıklardaki şuurun varlığı ve derecesi Bergson'un üzerinde durduğu bir diğer konudur. Canlı varlıklar kademesinin tepesinde, şuur karmaşık sinir merkezleri üzerinde merkezileşirken, sinir maddesi canlı maddede eriyen varlıklarda şuur yaygın ve belirsiz bir durumda kalır. Ancak şuur bu noktada bile bir hiç değildir. Bergson bundan şu neticeyi çıkarır: Canlı olan her şey şuurlu olabilir. Esasında, şuur hayata şamildir (Bergson, 1959:17).

Şuur faydalı olabileceği zaman uyanır. Bütün canlı varlıklar, bitkiler ve hayvanlar, bu melekeye imkân olarak tasarruf ederler. Ancak bu varlıkların çoğu, bu melekedен vazgeçer. Bergson, bu melekedен vazgeçen varlıkların, kendi besinlerini bulmak için başka varlıklar üzerinde asalak olarak yaşayan, bu nedenle de yer değiştirmeye ihtiyaç duymayan canlılar olduğunu söyler. Buna göre, aslında yaşayan her şeyde ve başlangıç itibarıyla var olan şuur, kendiliğinden hareketin bulunmadığı yerde uyuklar ve ancak hayat serbest faaliyete dayandığında enginleşip yükselir (Bergson, 1959:21). Bu nedenle harekete yanaşmayan hayvan türleri, şuura da yanaşmazlar. Bitkilerdeki şuur da ancak devingenlikle uyanabilir (Bergson, 1959:23). Bitkilerdeki hareketsizlik onlardaki şuurun varlığını da şüpheli hale getirmektedir (Bergson, 1986:190).

Bergson, canlılık ve seçme dolayısıyla canlılık ve şuur arasında kurduğu ilişkinin bir benzerini de canlılık ve ferdiyet arasında kurar. Canlıyı bir fert, bir birlik olarak gören Bergson, bu durumu şu şekilde izah eder: Canlı cisim bir fert, bir birliktir... Bununla beraber organik âlemde bile kim ferttir, kim değildir hükmünü vermek kolay değildir. Bu iş hayvanlarda güç, bitkiler âleminde daha güçtür. Ferdiyetin sonsuz dereceleri vardır, hiçbir yerde hatta insanda bile tamamıyla gerçekleşmemiştir (Bergson, 1986:26).

Bergson'un ferdiyetin derecelerine yönelik bahsettiği zorluk aslında şuurla ilgili olarak da karşımıza çıkmaktadır. Eğer hayat konusunda şuurunu esas alırsak ve şuurunu da insandaki gibi kendini bilme olarak tanımlarsak, hem insan dışında kalan canlıların hem de insanın anne karnındaki yaşantısı ve bebeklik dönemindeki canlılığı tartışılır hale gelecektir. Şuur seçme ise, insan dışı varlıklarda ne tür seçmelerden ya da seçmeden bahsedilebilir? İnsanın özgürce seçimleri dahi tartışmalı iken, bitki ve hayvanlarda fiziksel-kimyasal etkilere verilen tepkilerden başka bir hareketin varlığı nasıl ispatlanabilir? Şuurun hafıza ve geleceği peşinen yaşama olarak tanımlanması bu konulardaki güçlükleri azaltmak yerine arttıracak, bitki ve hayvanlardaki ve hatta bazı insanlardaki canlılık olgusunu tartışmalı hale getirecektir. Bu durumda hayatı şuura bağlı olarak izah etmemiz zordur. Ancak canlıların örgütlenişindeki karmaşıklık seviyesi ile fert nefsinin kendini bilme derecesi arasındaki orantı da dikkate alınmayacak gibi değildir (Duralı, 2006:214). Bu nedenle şuur ile canlılık arasında bir bağ kurulması gerekiyorsa, belki de en doğrusu tıpkı ferdiyet ve canlılık konusunda olduğu gibi bunda da farklı derecelerden bahsetmek en doğrusu olacaktır.

Şuura ilişkin bir diğer problemi de aşağıdaki tespitten yola çıkarak ortaya koymaya çalışacağız.

“Bir atom parçacığı çok dar bir alanda sıkışıp kaldığı zaman hapsedilmiş olmasına tepki gösterir ve hızla dönmeye başlar.’Kuantum’ etkisi denen bu olgu, atom-altı dünyanın karakteristiği olan kıpırtıyı ve huzursuzluğu anlatır. Dünyamızdaki maddesel şeylerin çoğunda atom-altı parçacıklar, moleküler, atomik ve nükleer yapıların içinde sıkışmış durumdadırlar, dolayısıyla sürekli bir devinim halindedirler” (Geçtan, 2002:38).

Bu tespitte atom-altı parçacığın hapsedilmiş olmasına karşı bir tepki olarak döndüğü ifade edilmektedir. Şayet, bir şuura sahip değilse atom-altı parçacığı nasıl oluyor da sıkışıp kalmasına bu şekilde tepki gösterebiliyor. Eğer onda da alt seviyede de olsa bir şuur varsa, bu durum, gezegenimizin bütünüyle canlı bir organizma olduğu anlamına gelmez mi? (Geçtan, 2002:38).

İslâm kelâm ve felsefesinde hayat kavramının nasıl anlaşıldığı konusu araştırmamızın bir diğer adımını oluşturmaktadır. İslâm felsefe ve kelâmında hayatın genellikle ruh ve nefis kavramlarıyla beraber ele alınageldiği görülmektedir. İlk kelâmcılar arasında ruhun cismâni bir cevher mi yoksa araz mı olduğu tartışmaları hayatı ruhla özdeşleştirmeye, bazılarını da hayatı ruha ilişen bir araz olarak tanımlamaya yöneltmiştir. Fahreddin er-Râzi’nin ruhun latif bir cisim olduğu, canlılığın da bu latif cismin güldeki gül suyu gibi bedene sirayet etmesiyle oluştuğu yönündeki fikri bazılarınca benimsenmiştir (Kutluer, 1998:9).

Kelâm geleneğine hakim olan hayatı cismanîliğe indirgeyen bu anlayış, İslâm filozoflarınca yetersiz bulunmuş ve ruh, gayr-i cismanî bir cevher olarak tanımlanmıştır (Kutluer, 1998:9-10).

İslâm felsefe geleneğinin, insanın hareket, hayat ve idrak prensibi olarak kabul ettiği nefsi her şeyden önce bir araz değil, cevher olarak gördüğü ve bu cevherin de gayr-i cismanîliğini savunduğu söylenir. Sudur teorisini benimsemiş filozoflara göre, insan ruhunun kaynağı dindeki adıyla Cibrîl, felsefedeki adıyla Faal Akıldır. Bitki ve hayvan seviyesindeki organizmalar faal akıldan yalnızca “hayat veren gücü” alırken, insan organizması dorudan doğruya “hayat veren cevheri” alır. Bunun sebebi ise, insan organizmasının bitki ve hayvanların aksine Faal Akla benzeyen cevheri kabule daha

müsait oluşudur. İnsan nefsinin cevher oluşu, insanın ölümsüzlüğünün temelidir (Kutluer, 1998:10).

Canlıyla cansız ayıran sınır, cansızdan canlıya geçiş konularında Müslüman düşünürler, organizmanın yetkinliği ve ruh faktörünü daima beraber düşünmüşlerdir. Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen kozmolojik şemada cansızdan canlıya geçiş madenî varlık mertebesinde bitkiye geçişe denk gelir. Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde hayat verici güç veya cevher gök akıllarının sonuncusu olan Faal Akıldan (Cibrîl) gelmektedir (Kutluer, 1998:10).

İslâm düşüncesinde hayat, ilâhî, ruhî, melekî ilke olmaklığı, başlangıcı, sonu, biyolojik gerçekliği gibi yönleriyle ele alınmıştır (Kutluer, 1998:10).

Yeniçağ felsefesinde hayat kavramının nasıl ele alındığı araştırmamızın bir diğer ayağını oluşturmaktadır. Canlılık meselesine Batı düşüncesinde de felsefe tarihi boyunca farklı filozoflar tarafından çeşitli açıklamalar getirilmiştir. “Ancak modern biyoloji felsefesi bakımından problemin kaynağı, Kartezyen düalizm denilen ‘res cogitos’ (düşünen cevher, ruh) ‘res extensa’ (yer kaplayan cevher, cisim) ayrımına dek götürülebilir. Descartes, ruh ile beden arasında su geçirmez bir duvar örmüş, cismanî ve bedenî olanın müstakilen ve tamamıyla mekanik terimlerle anlaşılabilceğini ileri sürmüştür. Hatta filozofa göre, ruhu olmayan hayvanlar da birer makineydi” (Kutluer, 1998:9).

Cevheri var olmak için ancak kendine gereksinen şey (2007:81) olarak tanımlayan Descartes, ruh ve cisim olmak üzere iki ayrı cevher kabul eder (2007:82). Her cevherin temel bir öz niteliği vardır; ruhun öz niteliği düşüncedir, cisminki ise uzamdır. Cisimli cevherin özünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam meydana getirir; düşünce ise düşünen cevherin özünü oluşturur (Descartes, 2007:82-83).

Descartes’in ruh ve madde arasında yaptığı bu ayrım mekanist anlayışa yol açmıştır. Mekanist anlayışa göre hayat, fizikî ve kimyevî süreçlerin toplamından ibarettir. Canlıyı cansızdan ayıran şeyi, can veren ilkedeki bağımsız olarak açıklamaya çalışan mekanizm, ruhun gerçekliğine inanan filozoflarca tatmin edici bulunmamıştır. Kökleri antik felsefeye dayanan ve Vitalizm olarak adlandırılan bu karşı görüş, yapıtaşlarına ayrıldığında her biri cansız olan parçalardan oluştuğu görülen canlı organizmadaki

hayatiyetin organik sisteme dahil olmuş bir cevherden kaynaklandığını ileri sürer. Buna göre, yaşayan bir organizmada tek tek cansız parçalara ait olmayan, bu parçaların toplamına da indirgenemeyecek bir canlılık varsa, bu canlılık bir cevher olan hayata nispet edilebilir (Kutluer, 1998:9). Aristoteles, bu hayat cevherini nefisle (Gr. Psühe; Lat. anima) aynı saymıştı. Nefs ile canın Yunancası, psühedir. Psüheli olan empsühostur. Yaşamın Yunancası ise, zōedir. Yaşayan zōondur. Yaşayanın canı bulunduğu varsayılır. Dolayısıyla, yaşayan ile canlı anlamdaştır, yani zōon, empsühostur (Duralı, 2006:195).

İlhan Kutluer'in yukarıda hayatı açıklamak üzere ortaya çıkan görüşler olarak zikrettiği mekanik anlayış ve Vitalizm, hayatı izah etmeye yönelik ortaya çıkmış ve zamanımızda da etkisi olan üç görüşten ikisidir. Bu iki görüşten başka, animizim de hayatı açıklama iddiasındadır. Bu üç görüş hakkında aşağıdaki açıklamanın konumuz açısından gerekli olduğu kanaatindeyiz.

a) Animizim: [İng. Animism; Fr. Animisme; Al. Animismus] (Cevizci, 2000:186). Türkçe karşılığı "canlılık"tır. Bitkiler ve cansız varlıklar dahil kâinattaki her şeyin insan ve insanın dışında kalan hayvandakine az ya da çok benzeyen bir tür psikolojik varlığa sahip olduklarını öne süren görüştür. Bu görüşe göre, bir taş sırf hareket eden molekülün oluşturduğu bir kütleden ibaret olmayıp, örneğin diğer cisimleri çeken veya iten ya da diğer cisimle birlikte yer çekiminden etkilenen bir bilince sahiptir (Erkal, 2001:72)

b) Mekanik Anlayış: Bu anlayışa determenisme, fizikoşimik doktrin (Aynî, 1945:11) veya biyolojik mekanizm de denilmektedir. [İng. Biological mechanism; Fr. Mecanisme biologigue; Al. Biologisch mechanismus]. Organik doğanın olgu ve fenomenlerinin açıklanması için, inorganik doğanın açıklanması sırasında söz konusu olan yasaların yeterli olduğunu, biyolojinin tüm yasalarının fizik ve kimyanın yasalarından çıkarsanabileceğini savunan görüş (Cevizci, 2000:167).

Bu görüşe mensup olanların indinde, hayat sahibi varlıklardaki fenomenler, fizik ve kimyanın bize öğrettiği kuvvetlerden başka kuvvetleri işletmezler. Dolayısıyla fizyolojik olaylar, son tahlilde aynı yasalarla açıklanabilir. Neticede bunlar aynı kanunlara tâbidirler (Aynî, 1945:11).

c) Vitalim (Dirimselcilik): “[Ing. Vitalism; Fr. Vitalisme; Al. Vitalismus] Genel olarak, canlı organizmaların faaliyetlerinin evrendeki tüm diğer fizikî güçlerden farklı olan yaratıcı bir gücün, canlılık ilkesinin ya da dirimsel bir gücün eseri olduğunu savunan anlayış. Canlılığın, canlı süreçlerin, canlı bedenlerin sadece maddî biçimleri, fiziko-kimyasal öge ve süreçlerle açıklanamayacağını öne süren ve canlı doğayla cansız doğa, organik fenomenlerle inorganik fenomenler arasında mutlak ve kesin bir ayrımın bulunduğunu dile getiren dirimselcilik, mekanizmin tam karşısında yer alır. Canlı doğa ile cansız doğa arasında bir ayrım yapmayan ve canlı varlıkların da kesinlikle fiziko-kimyasal yasalara tâbi olduğunu öne süren mekanistlerin bir açıklamanın gerçek doğasının ne ve nasıl olması gerektiğiyle ilgili metafizik ya da epistemolojik kabullerinin etkisi altında kaldığını öne süren dirimselciliğe göre, canlı bir varlığın faaliyetleri, fonksiyonları, canlı varlıkta var olan bir güç, ilke ya da enerjinin tezahürleridir. Canlı varlıkların faaliyetlerinde ifadesini bulan bu güç, fizikî bir güç değildir; elle tutulamayan, gözle görülemeyen bu güç, dirimselciliğe göre, cansız öğelerin, fiziko-kimyasal süreçlerin bir bileşimine indirgenemeyecek olan canlı varlıklara birtakım özellikler, cansız varlıklarda görülmeyen birtakım nitelikler kazandırır. Buradan da anlaşılacağı üzere, hayatın maddî terimlerle açıklanamayacağı düşüncesi antik Yunan düşüncesine ve özellikle de Aristoteles’e kadar geri gitmekle beraber, felsefi bir tavır ya da akım olarak dirimselcilik modern bir akımdır” (Cevizci, 1999:508).

Yeryüzünde nelerin hayat sahibi olduğuna ve bu canlılığın nasıl izah edileceğine dair Batıda yaygın olarak kabul gören görüşler bunlardır. Hayatın başlangıcı konusunda da üç farklı anlayış mevcuttur. Bunlardan ilkinde göre bütün evrende canlılık ve cansızlık hemzamandır. Bu görüş sahipleri ilk hayat verici unsurların dünyaya meteorlar, kozmik toz bulutları veya başka vasıtalarla dışarıdan geldiğini öne sürerler (Kutluer, 1998 :11).

İkinci varsayım, canlılığın cansız ortamdan oluştuğu yönündeki görüştür. Bu görüşü savunan Hoagland, tesadüfe dayalı bu varsayımı şu şekilde açıklar: En iyi tahminlere göre yaşam bundan üç milyar yıl kadar önce, dünya canlıları barındıracak kadar soğuduğunda başlamıştır (Hoagland, 1982:37-38).Çeşitli bilim dallarının çalışmalarına dayanarak üç milyar yıl önce dünyanın nasıl bir yer olduğuna dair bir fikir yürüten Hoagland, bu dünyayı lav ve kayalardan oluşmuş, gri, tümüyle kısırsız, hiç yeşili olmayan manzaralarla, patlayan yanardağlar, sivri dağ tepeleri, buharlaşan denizler, alçak bulutlar, sürekli yağın ve arada çakan şimşek ve gök gürültüleriyle parçalanan yağmurlarla tasvir eder (Hoagland, 1982:38). Bütün bu şartlar bu dünyayı yaşamın başlayabilmesi için iyi bir düzen haline getirecektir. Çünkü bu ortam, yaşam için gerekli maddeleri hareket ettirecek ılık bir ortamı, yeterli miktarda suyu, gerekli atom kaynakları (karbon, hidrojen, oksijen, nitrojen, ve fosfor), bir enerji kaynağını ihtiva etmektedir (Hoagland, 1982:38-39). Bu koşulları DNA ve protein oluşumu için fazla basit bulan Hoagland, buna karşın bu koşulların DNA nükleotidleri ve protein aminoasitlerinin oluşumu için yeterli olduğunu iddia eder (Hoagland, 1982:39). Sulu

deniz solüsyonu içindeki karbon, hidrojen, oksijen ve fosfor içeren basit bileşikler ultraviyole ışınları ve şimşeklerle sürekli bombardıman edilir. Bu arada değişik kombinasyonlar oluşur. Yüz milyarlarca yıl süren bu işlem neticesinde, deniz bu kombinasyonlar yönünden zenginleşir, denizde nükleotidler ve aminoasitler birikir (Hoagland, 1982:39-40). Bundan sonraki aşama, oluşan nükleotidler ve aminoasitlerin DNA ve protein gibi zincirler oluşturmak için birleşmesidir (Hoagland, 1982:41).

Bu süreçte yaşamın cansız ortamdan oluşabileceğini ileri süren Hoagland, yapılan deneylerin de bu tez doğrultusunda olduğunu belirtir. Deney şöyledir: “ Üç milyar yıl önce denizde bulunduğu düşünülen basit bileşikler bir cam kaptan eritilebilir. Kap, şimşeklerin enerji katkısına benzetmek için elektrik kaynağına bağlanır” (Hoagland, 1982:41). Bu deneyler sonucu nükleotidlerin ve aminoasitlerin oluşturulduğunu söyleyen Hoagland, bu aşamadan sonra çalışma ilerletilirse nükleotidlerin ve aminoasitlerin bir zincir biçiminde birbirine eklenebileceğini iddia eder (1982:40). Ancak Hoagland, deneylerin başarısı konusunda temkinlidir. Bir yerde “Yine de hatırlayalım ki, bu deneyler ne olabileceğini gösterir, ne olduğunu değil” der. Zaten onun amacı, yaşamın nasıl ortaya çıktığı konusunda akıllıca tahminler ve olasılıklar gösteren deneyler yapmaktır. O, “hücresinin nasıl yaşamaya başladığı” sorusuna yanıt aramaz. Çünkü ona göre bu soru, bu olaya tanıklık edecek kimse olmadığı için hiçbir zaman yanıtlanamayacak bir sorudur (Hoagland, 1982:38).

Maurice Bucaille ise hayatın cansız ortamda tesadüfî bir şekilde ortaya çıktığı görüşüne şu şekilde eleştiriler getirir:

“Biyokimyacı ve biyofizikçiler, hayli karmaşık bir yapıya sahip bulunan hücrelerdeki birtakım kimyasal bileşiklerin sonsuz niceliklerini aynı anda elde edebilme imkânını kanıtlamak için yıllardır tekrar tekrar üstün nitelikli deneyler yapıp duruyorlar. Adı geçen bilim adamları, elverişli fiziksel etkiler nedeniyle bileşiklerin organize biçimde aynı anda bir araya gelebildikleri ve birleşerek, hücre dediğimiz ilginç kompleksi, hatta daha ilkel canlı organizmaları üretebildikleri görüşündedirler. Böylesi bir ifade yüksek ısıda aynı anda demir cevheri ve kömürden oluşan çelik parçacıklarının, maddeleri uygun düzlemde bir araya getiren bir dizi mutlu rastlantılar yoluyla Eiffel Kulesi'nin yapımına yol açmış olabileceğini söylemekle aynı kapıya çıkar. Hem böyle bir karşılaştırma oldukça zayıf düşmektedir; çünkü ilkel bir canlı organizmanın yapısı, 1889'da metal yapımcılığın zaferi kabul edilen Eiffel Kulesi'nin yapısından çok daha karmaşıktır” (Bucaille, 1984:21-22).

Bucaille, son derece karmaşık bir yapıya sahip olan canlının ortaya çıkışının tesadüfe bağlanmasına karşı çıkmakla kalmaz, yapılan deneyleri de sorgulayarak bu deneyler sonucu varılan hükümlerin de sağlam olmadığını iddia eder. 1955'te buhar, metan,

amonyak ve hidrojenen oluşan bir gaz atmosferinde elektrik kıvılcımları kullanarak hücre proteinlerindeki aminoasitler gibi karmaşık kimyasal bileşiklerin elde edilebileceği düşüncesine varılmıştır (Bucaille , 1984:22).

“Hiç söylemeye gerek yoktur ki, bu tür deneylerin parçaların bir araya gelmesine açıklık getirmesi şöyle dursun, bu elverişli biçimde oluşan gazın iki veya üç milyar yıl önce yerküre atmosferinde gerçekten bulunup bulunmadığı konusunda herhangi bir fikre sahip bile değiliz. Böylesi bilinmeyen olgular üzerine herhangi bir teori kurulamaz. Bu tür bir gaz yerküre atmosferinde var olmuş bile olsa, birtakım fizikî şartlar yüksek düzeyde elektrik güçlerini harekete geçirmiş bile olsa, olup bitenlerin böylesine rastlantılar sonucu bir noktada bir araya gelmesiyle karmaşık organik kimyasal bileşikler oluşmuş bile olsa, yine de canlı maddenin yaratılışına yol açtıkları konusunda elde hiçbir kanıt yoktur” (Bucaille, 1984:22).

İlkel varlıklar için başlangıç niteliğinde bir genetik kodun oluşumu bir muamma olarak kalmaya devam etmektedir (Bucaille , 1984:277). Canlının ortaya çıkışını bir muamma olarak gören, Bucaille, canlının ortaya çıkışını tesadüfle açıklama gayretini, bilgisizliği itiraf edememe sonucu sapılan kaçamak bir yol olarak görür (Bucaille , 1984:22).

Yukarıda kısmen aktardığımız tartışmayla, canlılığın tesadüf sonucu ortaya çıktığı şeklindeki görüş ile buna karşı çıkanların iddialarının temel dayanaklarının gösterilmesini amaçlanmıştır. Yeryüzünde canlılığın nasıl ortaya çıktığı sorusuna yönelik yaşamın kaynağını açıklayan üç görüş bulunduğunu söylemiştik. Bunlardan ilkinde göre yaşam uzaydan gelmiştir. Diğerine göre ise, yaşam bir tesadüf sonucu cansızlardan çıkmıştır. Üçüncü görüşe göre ise, hayatın kaynağı yalnızca tabiatüstü bir yaratıcı postulasıyla açıklanabilir. Bu görüşe göre canlıdaki belli özellikler, onu inorganik olandan ayırır. Canlı ile inorganik alan arasında hiçbir köprü yoktur. Dolayısıyla hayat, dünyaya fizikötesi, şuurlu, hayat sahibi bir varlık sebebiyle gelmiş olmalıdır (Kutluer, 1998:11).

Çağdaş felsefede hayat konusundaki görüşleriyle dikkat çeken Bergson'a burada yer vermemizin çalışmamızın amacına uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bergson hayata dair birbirini tamamlayan birkaç belirlemede bulunur. Bunlardan birine göre hayat, bir tohumdan diğerine giden bir cereyan gibidir. Bu nedenle hayat denilen şey, soyut bir kavram değil, bir olgudur (Bergson, 1986:2-3). Hayat, durmadan yeni şekiller, yeni türler yaratan bir hamledir (Bergson, 1986:5). Hayat, daha başlangıcından itibaren, birbirlerinden uzaklaşan tekâmül yollarına ayrılmış, tek bir hamlenin devamıdır (Bergson, 1986:78). Bergson bu hamleyi şöyle izah eder:

“Eğer hayat da topun ağzından çıkan bir gülle gibi, tek bir yol alsaydı tekâmül hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tayin edilecekti. Fakat burada birdenbire patlamış ve misketlerinin her biri birer gülle olarak yeniden patlaya patlaya pek uzun zamanlar devam etmiş bir gülle karşısındayız” (Bergson, 1986:135).

Bu ifadelerden anlamaktayız ki, hayat hamlesi tek yönlü basit bir hamle olmayıp zaman içinde farklı türlerin ortaya çıkışına imkân tanıyan bir hamleler dizisidir. Bergson, bu sözlerle canlıların çeşitliliğini ve müşterek bir kökten gelişlerini de açıklamış olmaktadır ki, buna göre bir amipteki canlı olma hali ile bir kedideki canlı olma hali (burada anlam bakımından, kavramsal bir birlikten bahsedilmektedir) aynı türdendir. Diğer taraftan da amip ve kedi ayrı canlılardır. Böylece Bergson tarafından hayatın tümelliği ve tikelliği diğer bir ifadeyle, hayatın genelliği ve bireyliği vurgulanmış gibidir.

Bergson’un üzerinde durduğu bir diğer konu da, hayat ve madde arasındaki ilişkidir. O, bu ilişkiyi şu şekilde açıklar:

“Hayat kendi kendini yapan, madde ise kendi kendini bozan bir aksiyondur. Hayat hamlesi maddeye girmedikçe yerinde sayan bir kasırğa gibidir. Hayat yahut organizm maddenin bozulma ve çürümesini geciktiren bir harekettir” (Bergson, 1986:3).

Bergson’un izah etmeye çalıştığı tek mevzu, hayat ve madde arasında nasıl bir ilişki olduğu değildir. O, hayat süreci içerisinde ortaya çıkan türler ile hayat arasındaki ilişkinin de açıklamasını yapmaya çalışır. Buna göre, her türde ve hatta her fertte hayat hamlesinden bir parça vardır, her tür ve her fert bu hamleyi kendi çıkarına kullanmaya yatkındır (Bergson, 1986:74). Hayat hamlesinden bir parça taşımasına rağmen tür, hayattan farklı bir tavır da sergiler:

“Hayat, mümkün olduğu kadar etkin olmak ister; fakat parça belirtileri olan neville, ellerinden geldiği kadar az ceht sarf etmek isterler. Asıl mahiyeti neviden neve geçen bir akış olan hayat bu açıdan bakıldığı zaman gittikçe büyüyen bir ceht olarak görünür” (Bergson, 1947:171-172).

Bergson için hayatın akış ve hareket halinde olması önemli niteliklerdir. Bu anlayış çerçevesinde yaratıcı tekâmül kavramını ortaya atmıştır. Ancak Bergson’a göre hareket eden, sürüp giden, tekâmül eden hayat için beşerî manada bir amaç göstermek boştur (Bergson, 1986:75).

Bergson’a göre, maddî realiteden öte bir de biricik, anlara bölünemez, niteliksel, yoğun ve sürekli, dinamik, akış/oluş/atılım halinde saf “süre” olan yaşam ve bilinç alanı vardır

(Güçlü ve diğ., 2002:206). İşte zekâ, başlı başına ne hayatı, ne ruhu, ne yaratmayı, ne oluşu, ne süreyi ve hatta ne de kâinatı anlayabilir (Bergson, 1986:42). Hayatı zekâ ile açıklamak, hayatın manasını aşırı derecede daraltmaktır. Çünkü zekâ, tekâmül yolu üzerinde oluşmuş, kendisinden daha geniş olan hayattan ayrılmış bir parçadır. Zekâ, yükseklik ve derinliği olan bir gerçeğin yüzeysel bir yankısından başka bir şey değildir (Bergson, 1986:76). Bu nedenle zekânın fonksiyonu anlamak ve duymak değil, bilmek ve yaşamaktır. Bilmek için, bilinecek şey üzerinde hakim olmak, onu kendi gayemizin gerekleri içinde tutmak, kısaca onu kendimize getirmek gerekir. Bu nedenle zekâ, gerçekliği ancak durmuş, katılaşmış bir görüş içinde, menfaatlerin merceği arkasından görür (Somar, 1939:135-136). Bu da hayatı anlamaya engeldir. Hür bir yaratma olan hayat, katı bir bakış açısı sunan zekânın tahliline uygun değildir.

Zekâ, hayatı anlamaya elvermediği için geriye gerçeği anlamada insana imkân tanıyan diğer yol, sezgi yolu kalmaktadır. Sezgi, özdeşleyimle nesnelere içeriden ve yanılmadan kavrama yetisinin insandaki evrilmiş şeklidir (Güçlü ve diğ., 2002:206). Sezgi sayesinde her şey derinlik kazanır. Böylece realite artık bize donuk, hareketsiz görünmez. Realite sezgi ile bütün gerginliği ve değişkenliği içinde dinamik olarak kendisini gösterir. İdraklerimizde ne varsa ısınır ve harekete geçer. İçimizde ve etrafımızda her şey canlanır. Büyük bir canlanış eşyayı ve varlıkları sürükler. Böylece kendimizi kalkmış, yükselmiş, götürülmüş hissederiz. Bu hissedişle daha fazla yaşarız ki, bu hayat fazlalığıdır (Somar, 1939:90-91).

Sezgiyle anlaşılan hayat Bergson'da insanı hayat fazlalığına götürmektedir. Hayatı anlamada zekâyâ değil, sezgiye daha önemli bir rol biçen Bergson, zekâyı bu konuda büsbütün yok sayıyor değildir. Hayatı anlamamızı sağlayacak hamle, zekâyı aşan bir hamle de olsa, bu hamle zekâdan kaynaklanan bir hamledir. Zekâ olmaksızın sezgi, içgüdü olarak kendisini pratik yönlerden ilgilendiren şeylere bağlı kalacaktır (Bergson, 1986:233).

Hayatı anlamaya ve anlatmaya çalışan Bergson, daha çok hayatın akışkan, değişken, yaratıcı, hareketli, ilerleyen yönünü vurgulamış; bu esnada “durée” kavramını öne sürmüştür ki, “durée” ile hem sonsuz bir yenilenme hamlesi, ebedî bir değişim olan hayatı hem de insanın hayatı anlama yolu olan sezgiyi ifade etmiştir (Somar, 1939:133).

Yukarıda özetlenmeye çalışılan hayat hakkında açıklamalardan hareket edildiğinde, konunun soruşturmaya tâbi tutulması gereken birçok veçhesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bizatihi hayatın neliği yeterince açık değildir. Hayatın hareketle, hayatın şuurla, hayatın çoğalmayla, hayatın madde ile ilişkisi tek türden değildir. Hayatın ortaya çıkmadan önceki durumu veya ortadan kalktıktan sonraki durumu, gerçekleştiği fizikî-maddî durumlardaki görüntüsü ya da görünüşü farklı şekillerde anlaşılabilir. Bütün bunlara karşın yukarıdaki açıklamalarda hayat sorgulanırken kendisine müracaat etmemiz gereken konu ve problemler de tespit edilmiş gibidir. Böylece bir soruşturma alanının belli birtakım kavram ve problemlerden yola çıkarak anlaşılacağı gibi bir müşterek zeminden bahsetmek mümkün olabilmektedir. Buna göre her hayat soruşturmasının şuura ve şuur eylemlerine, sürece ve dolayısıyla sürecin başlangıç ve sonuna, bir güç sahibi olmaya ve bunun sonuçlarına, ferdiyetin ne olduğuna ve bunun türlerine vb tartışma konularına açıklık getirmesi beklenmektedir.

BÖLÜM 2: FELSEFÎ DÜŞÜNCEDE CANLILIK

2.1. Çağdaş Düşünce ve Aristoteles'te Canlılık

Canlı kavramı, canlının nasıl anlaşıldığı ve ne şekilde konu edildiği felsefi bir soruşturma alanı olagelmıştır. Bu makalede yapılan bu soruşturmaların konularını ve problem alanlarını göstermek istiyoruz. Bu amaçla anakronizme düşmeden çağdaş zamanlarda canlı üzerine düşünen araştırmacıların rehberliğine başvurmak zorundayız. Türkiye'de bu konularla ilgili çalışan en önemli araştırmacılardan biri olan Teoman Duralı, çağdaş biyoloji sahasında canlılık soruşturmalarının birkaç gelenek içerisinde sürdürüldüğünü ve netice iki ana yaklaşım tarzından söz edilebileceğini (deneysel gelenek ya da İngiliz geleneği ve kökleri Hint düşüncesine kadar geri götürülebilen ve İlkçağ Yunan felsefesine değin temelleri olan Alman geleneği) söyleyerek aralarındaki farkı açıklar. Buna göre; İngiliz geleneği, “ölçüp biçme ile deney tabanına dayanan biyolojinin kavramlarını irdeler” (Duralı, 1983:3)ken Alman geleneği, “canlıyı bir kavramdan çok, doğrudan doğruya belli bir özerk, autonom varlığa ilişkin sorun olarak ele almak eğilimi göstermektedir” (Duralı, 1983:36-37). Onlara göre, canlı konusunda kolayca genellemeye gidilemez. Çünkü her canlı, kendisine has özelliklerle donanmış bir varlıktır. Dolayısıyla, cansız maddelerde başarılının tersine, canlıların ölçülüp biçilmesiyle ortaya çıkacak birtakım nicel noktalardan kalkarak genel geçer bir canlı kavramına ulaşamaz (Duralı, 1983:3).

Canlılık kavramına dair biyolojide görülen bu iki yaklaşım tarzının dışında, felsefe tarihi boyunca da bu konuya ilişkin çeşitli düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Hatırlanacağı üzere bunları bir önceki bölümde açıklamıştık bu açıklamaya göre bu görüşleri şu şekilde gruplandırmak mümkündür:

1- Çağdaş düşünceyi belirleyen yaklaşımlardan bir tanesi, bilindiği gibi Descartes'le kendisini duyurmuş olan mekanizmdir. Descartes'in, “ruhtan bağımsız olarak gördüğü bedeni diğer bir deyişle organizmayı –çeşitli görevler üstlenmiş organların uyum içerisinde çalışarak canlı bütünlüğü oluşturmalarını- makine örneğini göz önüne alarak tanımlamasıyla canlılar bilimi tarihinde yeni bir çığır açılmıştır: Mekanizm” (Duralı, 1983:15) Benimsenip güç kazanan mekanizme göre canlı

cansızdan tamamen ayrıdır. Bu görüşün en önemli yönü, ruhî-manevî bir varlık olarak görülen insanın diğer varlıkların karşısına konmasıdır.

2- XIX. yüzyılın ikinci yarısında mekanizme tepki olarak ortaya çıkıp yayılan vitalizm.

3- Özellikle XX. Yüzyılın başlarında indirgemeci görüşlere tepki olarak ortaya çıkmış holizm-animizm.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, gerek vitalizmin gerekse de holizm-animizmin yeni düşünceler olarak algılanmaması gereğidir. Çünkü bu iki görüşün de kökleri çok eskilere dayanmaktadır.

Canlılık kavramı üzerine düşünce tarihi bilgileri vermek, ortaya çıkmış ekoller ve bunlar arasındaki farklılıkları ele önceki bölümde ele almıştık. Canlılık soruşturmasında önemli olan bir diğer husus da, canlıyı cansızdan ayırt eden nitelikleri, canlı varlık ile cansız madde arasındaki farklılıkları tespit edip aktarmaktır. Bu, hem konumuz hem de bölümün amaçları açısından gerekli bir çalışmadır.

Genel olarak canlı ve cansız varlıklar arasında şu farklılıklar belirlenmiştir ki, bunlar aynı zamanda canlı varlığın niteliklerini teşkil etmektedirler.

Biyolojinin konusu olan canlının önemli özellikleri arasında hareket etmenin yer aldığına işaret edilegelmiştir. Geniş çapta kendiliğinden olma özelliği sergileyen canlının hareketi, temelde diğer hareket türlerinden ayrıdır (Duralı, 1983:74).

Duralı, canlının hareketinin cisimlerden hangi bakımdan ayrıldığı sorusunu şu şekilde yanıtlar:

“Canlı, fizik kimya bilimlerine konu olan cismin tersine, bir dış kuvvetin doğrudan etkisiyle hareket etmeyip kendi dürtüleriyle devinmektedir. Bu dürtüler, canlının büyük ölçüde belirleyip açıklayamadığımız iç özerk-organik- işleyişinden doğmakta, öte yandan da ortamı tarafından yönlendirilmektedir” (Duralı, 1995:88).

Cansızların tersine, canlıları belirleyen bir başka özellik de etkilere karşı tepki göstermeleridir (Duralı, 1983:3).

Canlılara ilişkin ana özelliklerden biri, büyümedir (Duralı, 1983:97).

Canlıyı canlı kılan bir başka özellik ise, canlının çevresiyle anlamlı, ‘görev-görür’ bir bütünlük göstermesidir. Bu özellik olmaksızın canlı, canlı olmaktan çıkarak cisim haline geçer (Duralı, 1995:87).

Canlının göze çarpan özelliklerinden bir diğeri, canlının örgütlenişindeki karmaşıklığıdır (Duralı, 1983:73).

Bütün canlılar hücrelerden oluşurlar (Duralı, 1983:99).

“Edinilmiş özelliklerin üreme yoluyla gelecek kuşaklara iletilmesinden ötürü canlı cansızdan ayrılır...Canlı ‘parçaları’ demek olan organları aracılığıyla belirlenmiştir...Etkilenmek ile duyulamak, varlığı canlı kılan özelliklerdendir” (Duralı, 1983:26).

Hilmi Ziya Ülken’in canlıya dair tespit ettiği özellikler şunlardır:

“Canlının başlıca vasıfları olan duygusal hayat, çevreye doğru uzanan ve onu kendi bünyesine göre değiştiren özümleme gücü, intibak gücü, çoğalma gücü, çevrenin etkilerine karşı direnme gücü, kendindeki bir eksikliği tamir etme gücü, yaralarını kapatma gücü (cicatrisation), kendi hareketlerini ayarlama gücü (auto-régulation), tek hücreli en küçük canlı varlıkta bile bulunan bu güçler canlı varlığı maddeden ayırmaktadır” (Ülken, 1968:196).

Canlının cansıza oranla daha ince, daha karmaşık bir örgütlenmesi vardır. Ancak “ikisini oluşturan temel kimyasal maddeler ile süreçler ilkece aynıdır” (Duralı, 1983:104). Canlı, oluşmasında temel kuruluşunca, çatılışınca cansız maddeden ayrı tutulamamaktadır. Canlı olmayan gibi, ‘canlı’ da atomaltı, atom, molekül yapıtaşlarından oluşmuştur (Duralı, 2006:44). Canlı ve cansız arasındaki bu benzeyiş nedeniyle Henri Bergson, “Cansız madde dünyası, canlıların donmuş halidir” şeklinde bir düşünce ileri sürmüştür ki, bu cümlede geçen “donmuş” kelimesi dikkate değerdir; bilindiği üzere İslâm literatüründe cansız varlıklar için “cemâdât” ifadesi kullanılmaktadır ki, bu kelime donmuş manasına gelmektedir.

Canlı varlık ile cansız madde arasındaki bu benzeyiş, canlının nasıl olup da cansızdan türeyebildiği sorusunu sordurtmuştur. Ancak bu sorunun cevabı hiçbir zaman deneylebilir ve kanıtlanabilir bir yoldan verilemeyecektir. Bu durum da bu konuda farklı düşüncelerin varlığına olanak tanıyacaktır. Bu düşüncelerden bir diğeri de şudur:

“Kur’ân’ın ima ettiği, Hinduluğun ise bildirdiği üzere, ‘canlı olmayan’ varlık sahası, ‘can’ı yani ‘nefs’i bilkuvve barındırıyor olabilir. Belki ‘canlı olmama’ bir görüntüdür. Başka deyişle, ‘canlı olmayan’ diye başlı başına bir varlık alanı bulunmayabilir. ‘Canlı olmayan’, ‘bilinc’i derin uykuya dalmış ‘bir canlılık’ hali olmasın. Nitekim yeryüzünü bir bütün halinde canlı kabul edenler de vardır” (Duralı, 2006:45-46).

Canlı varlık ile cansız madde arasındaki ayrımın ne derece güç olduğuna dair bir örnek göstermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Teoman Duralı, ‘Canlılar Sorununa Giriş’ adlı eserinde canlının nitelikleri arasında gelişme ve ölmeyi de sıralamaktadır (Duralı, 1983:104). ‘Sorun Nedir’ adlı eserinde de yıldızları da atomlarla beraber maddî-mekanik düzen içinde sayarak canlı olmayanlara dahil ederken (Duralı,2006:172), bir diğer önemli araştırmacı Hüseyin Özdikmen yıldızlar hakkında şunları söylemiştir: “Yıldızlar da insan gibi doğar, büyür, yaşlanır ve sonunda ölür” (Özdikmen, 2004:32) Bu örneğe bakılırsa canlılar gibi doğan, büyüyen, yaşlanan ve sonunda ölen yıldızlar hangi sınıfa dahil edilecektir? Canlı varlıklar arasına mı yoksa cansız maddeler arasına mı? Görüldüğü üzere bunun açık ve net bir yanıtı yoktur. Bu durumun nedeni konunun güçlüğünden ileri gelmektedir. Yüzyıllar önce İlkçağ filozofları da canlılığın ne olduğunu tartışmış, çağımız biyolojisinin de en önemli sorunlarından birisi bu konu olagelmıştır.

Çağımız doğa bilimlerinin iki ana sorunundan birisi, “Varlıklardan hangileri, hangi kıstasa yahut kıstaslara göre ‘canlı’ diye nitelenir” sorusudur. Diğeri de bu soruyla bağlantılı bir sorudur: “Mikrofizik olaylar nasıl açıklanmalıdır” (Duralı, 1983:35). Bu sorular etrafında ortaya çıkan diğer sorunlar ise şunlardır: “Canlılar evreni, maddeden başlayıp insanda doruğuna varan bir tabakalar düzeni olarak mı ele alınmalı? Yoksa teker teker cansızlar evreni, bitkiler âlemi, hayvanlar –bu arada insanlar- âlemi yerine, bir bütünlük halinde yalnızca doğa yahut fizik-kimya evreni var da, ötekiler bunun birer değişik görünümü durumunda mıdır?” (Duralı, 1983:35).

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tür soruların yanıtlanmasındaki güçlük, İlkçağdan günümüze dek zihinleri kurcalamaya devam etmiş ve çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sorunun yanıtlanmasının deneylebilir kanıtlanabilir bir yolunun olmayışı, sorunu salt biyolojik bir sorun olmaktan çıkararak ona felsefi bir karakter de kazandırmıştır. Duralı’nın bu konudaki görüşleri de bu düşüncemizi doğrular görünmektedir. O, Mainx’in “Birçok temel yanılmanın kökeni ‘canlılık’ sözünün kaypaklığındadır” sözünü canlılık sorununun çapraşıklığıyla ilişkilendirmekte ve sorunun boyutunu aşağıdaki sözlerle açıklamaktadır:

“Nitekim biyolojiyle ilgilenmiş spekülative tutumlu düşünürler, öncelikle sınırları belirgince çizilip içlemi ve kaplamı sağınca belirlenmemiş söz konusu kavramın yardımıyla biyolojiye etki etmişlerdir. O kadar ki, uzman bile, kendi özgül alanını

araştırırken canlılık kavramı ve ona yüklenen anlam katmanları arasında arada bir bocalamaktan kurtulamaz” (Duralı, 1983:42).

Kavram sorunu olarak da görülen felsefeye, felsefenin bir disiplini olan ‘ontolojiye’ işte bu noktada iş düşmektedir: “Gözlem, dolayısıyla duygudaşlık yoluyla canlı bireylerde tespit edilen nitelikçe benzeşen tek tek özellikler arasında bağlantı kurarak ‘canlı varlık sorunu’na dair bir sistem oluşturmak” (Duralı, 1983:37).

Felsefi alanda yapılan soruşturma ve tartışmaları bir kenara bırakıp biyolojinin günümüzde canlılık kavramı hakkında kendisine nasıl bir hareket noktası belirlediğine bakacak olursak şunları görürüz:

“1953’te desoksiribonükleik asidin –DNA- yapıcı da işleyişçe de ortaya çıkarılması, çağdaş biyoloji için dönüm noktası olmuştur. Biyoloji, böylelikle kendisinden vazgeçemeyeceği ana kavramı ‘canlı’nın tanımını için bir taban, bir kalkış noktası elde etmiştir.

“İmdi, DNA ile RNA –ribonükleik asit- yapılarından birini yahut her ikisini de barındıran, buna bağlı olarak da belli birtakım şartlar çerçevesinde kendi benzerini meydana getirebilen, ayrıca enerji üretebilen her varlık bundan böyle –büyük bir ihtimalle- canlı diye benimsenebilecektir. Artık, ‘canlı’, DNA yahut RNA molekülleri kıstasına göre tanımlanacak demektir” (Duralı, 1983:60-61).

Ancak biyolojinin kendisine edindiği bu hareket noktası da bu konuyu spekülasyondan ve tartışmalardan kurtaramamaktadır. Çünkü “...hiçbir molekülün – bu arada adı çok sık anılan DNA dev molekülünün kendisi bile ‘canlı’ değildir” (Duralı, 1983:104). Canlı denilen varlık tamamıyla molekül ile hücre açısından açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak bu noktada spekülasyon ile pozitif bilim arasındaki sınır büyük ölçüde kaypaklaşmıştır (Duralı, 1983:36).

Anlaşılan o ki, “canlılık” kavramı daha uzun süre hem biyologlarca hem de filozoflarca araştırılıp soruşturulmaya devam edecektir. Belki de konuyu bu kadar tartışılır kılan neden, canlılığın ruh kavramıyla beraber düşünülüyor olup ‘ruh’ etkeninin ise bilinelirliğe kapalı oluşudur. En azından Aristoteles için bu böyledir. Ona göre canlılığın nedeni ve ilkesi ruhtur. Aristoteles’e değinmişken onun canlılık konusundaki düşüncelerini açıklamamanın, hem İlkçağ düşüncesinde bu kavramın nasıl anlaşıldığını görmek bakımından hem de Aristoteles’in felsefe tarihindeki önemi nedeniyle göz ardı edilemeyecek bir düşünür olması nedeniyle bir gereklilik olduğu kanaatindeyiz.

Aristoteles’in “canlılık” hakkında söylediklerinin bizce önemli olmasının nedeni onun sadece felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olması değil; aynı zamanda onun

biyolojinin kurucusu olması, diğer yandan biyolojinin bir alt dalı olan zoolojinin de öncüsü sayılmasıdır. Burada dikkat çekici bir nokta da, zōē kelimesinin Yunanca yaşama anlamına gelmesidir. Aristoteles'in genel doğa felsefesinde canlıya neredeyse merkezî bir yer ayırmış olması bu bilgiler etrafında değerlendirildiğinde bu durum kimseye şaşırtıcı gelmeyecektir.

Aristoteles'in düşüncelerini anlamak için İlkçağ Yunan düşüncesinde "canlılık" kavramının nasıl anlaşıldığına da bakmak gerekmektedir. Bu konuda Hilmi Ziya Ülken şu bilgileri vermektedir:

"İlkçağda Sokrat'tan önceki felsefe bütün unsurların ilkesi olan ilk varlığı aynı zamanda hem maddî, hem canlı hatta hem ruh sahibi sayıyordu. Bize safdil bir karıştırma gibi gelen bu eski görüşün derin bir sebebi olsa gerektir" (Ülken, 1968:189).

İlkçağ düşüncesini bu sözlerle özetleyen Hilmi Ziya, bu dönemde neden böyle düşünüldüğünü şu şekilde açıklamaktadır:

"Biliyoruz ki, canlı varlığın meydana çıkması için daha önce cansız varlık olmalıydı. ...varlıklar 'irca' edilemez karakterleri olsa bile, birbiri ardı sıra meydana gelmişlerdir. Bu meydana çıkış sırasında canlının cansızdan sonra geldiğini söylemek ikincisinin birinciye göre hiç değilse şart rolü olduğunu kabul etmek değil midir? O zaman iki durumdan birini seçmek zorunda kalacağız; ya art arda meydana gelen varlıklar arasında hiçbir münasebet yoktur. Eğer öyle ise sonradan çıkan vasıflar nereden doğdu? Maddede hayattan hiçbir iz bulunmadığı halde hayat nasıl meydana geldi? ...Yahut da sonra görünen vasıflar öncekilerin gelişmesinden doğmuştur. Böyle düşününce varlıkları birbirinden mahiyet farkı ile ayırmaya imkân kalmaz. Bu da hepsini ilk saydığımız varlığa indirmeden başka bir şey değildir... Bu durumda ilk safların içinde sonradan meydana çıkacak olan bütün karakterlerin güç halinde bulunduğunu söylemekten başka çare kalmaz. İşte ilk filozofların hylozoiste olmalarının sebebi budur" (Ülken, 1968:190).

Aristoteles, canlılarla ilgili ortaya sürülmüş olan İlkçağ düşüncesini şu şekilde eleştirir:

"Ruhun tüm evrene karışmış olduğunu söyleyen bazı filozoflar da vardır ve Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğunu düşünmesinin nedeni belki de budur. Fakat bu kanı bazı güçlükler doğurur. Karışımlarda bulunan ruh hayvan meydana getirdiği halde, havada veya ateşteki ruh hangi nedenle bir hayvan meydana getirmez? Oysa ruh, havada ve ateşte, en iyi durumda bulunuyor gibi görünmektedir" (Aristoteles, 2001:59).

Bu sözlerle kendisinden önceki düşünürleri eleştiren Aristoteles, en azından bir dönem eleştirdiği bu düşüncelerin etkisinde kalmış gibi görünmektedir. Metafizik adlı eserinin bazı bölümlerine bakınca onun, eleştirdiği İlkçağ filozoflarından çok da farklı düşünmediği tespit edilecektir. Aristoteles bu eserinde şunları söylemiştir:

"Dirilik dahi Tanrıya hastır (zōē de ge hūparkhei); anlamak yaşamaktır da ondan (hē Gar nou energia zōē). Tanrı nitekim, bu fiilin, bu edimin ta kendisidir. Kendinde cevher

demek olan bu edim, Onun eksiksiz gediksiz, öncesiz, sonrasız hayatıdır. söziün kısası, son, sınır tanımayan, eksiği gediği bulunmayan Canlı'ya Tanrı diyoruz (zōon aidion ariston). Dur durak bilmez, sonsuz hayat Tanrınıdır. O, hayatın ta kendisidir çünkü. İlk kımlıdaticı, madem eksik gedik, son tanımaz Canlıdır; öyleyse Onun yol açmış olduğu tamamlanmayı gerekser, sonlu, sınırlı teknil hareketler ile olup bitenler de hayat doludur. Her var olan, ilk bakışta canlılık belirtisi sunmasa bile, yine de dirilme imkânına sahiptir. Öyle olmasa, canlılar, nereden, nasıl çıkagelecektir? Nasıl ki, varlık yokluktan neşet etmezse, aynı şekilde canlı da cansızdan türeyemez. Çünkü ancak 'benzer'den 'benzer' olagelebilir" (Duralı, 1995:141-142).

İlkçağ düşünürleri gibi düşünerek cansızdan canlının meydana gelemeyeceğini ileri süren Aristoteles, 'Ruh Üzerine' adlı eserinde canlı varlık ile cansız madde arasında kesin bir ayrıma gitmiştir. "Doğal cisimlerden bazıları canlı ve diğerleri cansızdır" (2001:64) diyerek bu ayrımı dile getiren Aristoteles, bir başka yerde "Hayatın canlıyı cansızdan ayırdığını araştırmamızın hareket noktası olarak koyalım" (2001:72) der ve böylece canlı varlık ve cansız madde arasında yaptığı bu ayrımı teyit eder. Hayat, canlı ise cansız ayırmakta ise Aristoteles'e göre 'hayat' nedir? Aristoteles bu soruyu şu şekilde yanıtlar:

"Hayat teriminin pek çok içeriği vardır ve bir süjenin yaşadığını söylememiz için, onda bu içeriklerden, örneğin zekâ, duyuşlama, yerel hareket ve dinginlik veya dahası beslenme hareketi, değışme ve büyüme gibi yetilerden, sadece birinin bulunması yeter" (Aristoteles, 2001:72).

Kısaca o, 'hayat'tan beslenme, büyüme ve yaşlanma olgusunu anlamaktadır (Aristoteles, 2001:64).

Peki, yapılan bu ayrımda cansızdan canlıya nasıl geçildiği problemi nasıl çözülecektir? Aristoteles bu sorunu şu şekilde çözmeye çalışır:

"...doğa aralarındaki sınırları fark edilemez kılacak denli tedrici bir biçimde cansızlıktan canlılığa geçer; her iki sınıra da ait olan bir orta alan vardır. Çünkü cansız şeylerden sonra bitkiler gelir ve bitkiler hayata katılmada sergiledikleri dereceyle bir diğerinden ayrılır. Çünkü bir bütün olarak ele alınan sınıf, diğer bünyelerle kıyaslandığında açıkça canlı görünür, ancak hayvanlarla kıyaslandığında cansız görünür" (Aristoteles, 2001:61).

Cansızdan canlıya geçişi 'bitki'den yola çıkarak açıklamaya çalışan Aristoteles'in bu çabası, onun 'Ruh Üzerine' adlı eserinin tamamı göz önüne alınarak değerlendirildiğinde yetersiz bulunacaktır. Çünkü Aristoteles, eseri boyunca hayvan ve bitkilerin neden canlı olduklarını açıklayacak; neden bitkilerin cansız sayılması gerektiği konusuna bir daha değinmeyecektir. Bunun tipik örneği şudur:

"...bütün bitkiler hayata sahip gibidir; çünkü gerçekte öyle görünüyor ki, onlarda bir yeti ve böyle bir ilke vardır, bu ilke sayesinde yer bakımından zıt yönlerle büyürler veya

küçülürler. Gerçekte onlar aşağı dışında, sadece yukarıya doğru büyümeyizler; fakat benzer biçimde bu iki yönde büyürler; böylece giderek her iki yöne ilerleyip, beslenmeye güçleri yettiği sürece yaşamayı sürdürürler” (Aristoteles, 2001:73).

“Öyle görünüyor ki, bitkilerde bulunan ilke bir tür ruhtur. Çünkü bu ilke, hayvanlarda ve bitkilerde ortak olan tek şeydir ve duyusal ilkedен ayrılabilir; oysa hiçbir varlık bu ortak ilkeye sahip olmadan duyulamaya da sahip olamaz” (Aristoteles, 2001:61).

Aristoteles’in burada belirttiği iki ilke önemlidir; çünkü bu iki ilke –duyulama ve hareket- canlıyı cansızdan ayırır. Ve yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere her ikisi de bitkilerde bulunmaktadır. Duyulama ve hareket yetilerinden hangisi daha önemlidir sorusu, Aristoteles için gereksiz bir soru olacaktır; çünkü ona göre nihayetinde duyulama da bir hareket türüdür. Hareket yetisi, Aristoteles için oldukça önemli bir yetidir. Nitekim o, Thales’in mıknatıs taşının ruhu olduğu şeklindeki görüşünü, ruhun hareket ettirici gücüyle açıklamaya çalışmıştır. Diğer yandan Aristoteles için asıl yeti, ayırıcı vasıf hareket değil; beslenmedir. O bu konuda şunları söyler: “... canlı olmayan hiçbir varlık beslenmeyeceğinden, beslenen şey, canlandırılmış sıfatıyla, canlı beden olacaktır” (Aristoteles, 2001:89). “Böylece, ne olursa olsun, her canlı zorunlu olarak besleyici yetiye sahip olmak zorundadır” (Aristoteles, 2001:204). Ancak Teoman Duralı’nın bu konudaki tespiti daha farklıdır. Onun bu konuda görüşleri şöyledir: “Aristoteles’in biyolojisinde canlıyı öteki varlıklardan ayıran en temel ölçü onun üreme istidâdır” (Duralı, 1995:137). En önemli yetinin beslenme veya üreme istidadı olup olmaması bir yana, her ikisi de gerçekten Aristoteles düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. “Gerçekte besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur; o, ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur. Onun fonksiyonları, üreme ve besinin kullanımınıdır” (Aristoteles, 2001:84). Üreme istidadının amacı Duralı’nın da yerinde bir tespitle belirttiği üzere, canlının ezeli ve Tanrısal olana katılmaya çalışmasıdır. Tek tek sonlu olan canlı varlıklar bu amaca ancak kendilerini de kapsayan sınıflarla ulaşmaya çalışırlar.

Buraya dek Aristoteles’e göre canlının temel vasıfları açıklanmıştır. Diğer vasıfların da açıklanabilmesi için öncelikle Aristoteles’te ruh kavramının açıklığa kavuşturulup genel bir çerçevede sunulması gerekmektedir. Çünkü Aristoteles’te ruh kavramı anlaşılmasızın canlılığın anlaşılması mümkün değildir. Aristoteles düşüncesinde bu kavramlar arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Bu nedenle o, eserinin ilerleyen

bölümlerinde canlılığın yetileri demeksizin bu anlamda ruhun yetileri/fonksiyonları ifadelerini kullanmaktadır ki, bu durum iki kavram arasındaki kuvvetli bağı göstermektedir. Aristoteles'te ruh kavramının açıklığa kavuşturulması için şöyle bir yol izlenecektir: Öncelikle canlılık ile ruh arasında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konacak, ardından buradan yola çıkarak Aristoteles'e göre ruhun ne olduğu ifade edilip ruhun yetileri sıralanarak konu sona erdirilecektir.

Aristoteles'e göre canlılığın anlaşılması ancak ruhun anlaşılmasıyla mümkündür. Çünkü aralarında ayrılmaz bir ilişki vardır. Öyle ki, ruh olmaksızın canlılığın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bunu anlamak için şu ifadeler göz atmak yeterlidir:

“Ruh canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir. Bu “neden” ve “ilke” terimleri pek çok şeyi kabul eder; fakat ruh, belirlediğimiz üç kipe göre aynı biçimde nedendir; o, gerçekte hareketin kaynağıdır, ruh amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel cevheri olarak da nedendir. ... bütün canlı varlıklarda, onların varlıklarını oluşturan şey hayattır; hayatın nedeni ve ilkesi ruhtur” (Aristoteles, 2001:85).

“Nasıl, bir tahta parçası, yatağa yahut iskemleye vücut veriyorsa, maddeyi canlılığın ‘doğası’ durumuna sokan da ruhtur; yoksa tersi, yani madde, ruhu canlılığın ‘doğası’ haline getirmez” (Aristoteles, 2001:133-134). “... ruh ortadan kalktıktan sonra, o belirli varlık, canlı değildir artık” (Aristoteles, 2001:133). Aristoteles'e göre, hayatın ve canlılığın ilkesi ve nedeni ruh olduğu için, doğa bilimcisi ruhun ne olduğunu anlamakla yükümlüdür. Ancak Aristoteles bu yükümlülüğü ruhun tamamının bilinmesini kapsayacak şekilde genelleştirmez. Onun için ruhun canlılığın öyle olmasını sağlayan kısmının bilinmesi yeterlidir (Aristoteles, 2001:133).

Canlılık için bu derece önemli olan ruhu Aristoteles şu şekilde tanımlamıştır: “... ruh, yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şeydir: Bundan, onun madde ve dayanak değil; kavram ve biçim olduğu sonucu çıkar” (Aristoteles, 2001:77). Ruh Aristoteles'e göre çeşitli fonksiyonların ilkesidir ve hareket, duyumlama, çıkarsama gibi yetilerle tanımlanmaktadır (Aristoteles, 2001:74). “... ruh kesin olarak, bilkuvve (güç olarak) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir ilk entelekheiasıdır” (Aristoteles, 2001:66). Burada geçen organlaşmış ifadesi bitkilerde canlılığın imkânı sorusunu akla getirebilir. Bu konuda Aristoteles'in yanıtı hazırdır: “Ve bitkilerin bölümleri aynı zamanda organlar; fakat son derece basit organlardır” (Aristoteles, 2001:66). Konunun daha iyi anlaşılması için burada geçen entelekheia kavramına

açıklık getirmek gerekmektedir.”Entelekhēia, hareketle gerçekleştirilen ve artık hiçbir oluş içermeyen sondur” (Aristoteles, 2001:4).

Aristoteles’in ruhla ilgili bilinmesi gereken diğer görüşleri ruhun yetilerine ilişkindir ki, zaten daha önce bu konuya kısmen de olsa değinilmişti. Ruhun akıl yürütme, duyumlama, haz, acı gibi duygulanım ve eylemleri vardır (Aristoteles, 2001:52). Beslenme, isteme, duyma ve hareket ise ruhun diğer yetileridir. Bitkiler bunlardan yalnızca beslenme yetisine sahiptir. Diğer varlıklar yani hayvanlar ise hem bu yetiye hem de duyumlama yetisine sahiptirler ki, duyumlama yetisine sahip olmaları onlara isteme yetisini de kazandırır; çünkü iştah, cesaret ve iradenin kaynağı isteme yetisidir. Hayvanların hepsi en azından duyulardan birine, dokunma duyusuna sahiptirler ve duyumlamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem de haz ve eleme neden olan şey vardır. Çünkü bu hallere sahip varlıkların iştahı vardır. İştah, hoş gidenin istenilmesidir (Aristoteles, 2001:78-79). Hoşa gidip gitmemeye neden olan etken, elem ve haz duygusu dur ki bu duyguyu uyandıran duyumlama yetisidir.

Aristoteles, bu yetilerin dışında uyku, solunum, büyüme ve çürümeyi de canlının nitelikleri arasında kabul etmektedir (Duralı, 1995:129). Büyümeden bahsetmişken, göz ardı edilmemesi gereken diğer iki kavramı da burada belirtmekte fayda vardır; bunlar, da canlıya esas özelliğini kazandıran “süreklilik” ve “gelişme” kavramlardır (Duralı, 1995:146). Bu kavramlar önemlidir; çünkü Aristoteles’in tespit ettiği üzere, ‘canlı’ ‘gayeli’ bir varolandır. Onun ‘gaye’si ‘tohum’una ‘gömülü’dür. Tohumuna -gömülü duran- gayeliliğe ‘kuvve’ diyoruz” (Duralı, 2006:44). Büyüme ve gelişme olmaksızın canlı varlığın gayesine ulaşması düşünülemez.

Aristoteles, her varlık sınıfının hangi ruh türüne sahip olduğunu, örneğin, bitki ruhunun ve insan veya hayvan ruhunun ne olduğunu araştırmış bu konudaki görüşlerini Ruh Üzerine (Peri Psykhes, de Anima) adlı eserinde açıklamıştır. Bu soruşturma sırasında Aristoteles varlıkları madde, bitki, hayvan ve insan olarak derecelendirdi ve her birinin kendine vergi karakterini gösterdi. Bu ayrış sırasında onları cevher fikriyle birbirine bağlarken, bitkiden insana doğru yükselişte aynı öz ve cevherin nefis’in (anima) evrimini göz önüne aldı (Ülken, 1968:191).

Aristoteles’in canlılık hakkındaki görüşlerini genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda şu problemlerle ilgilendiğini görmekteyiz: Öncelikle o, canlı ve cansız

arasında bir ayrıma gitmiş ve bu çerçevede neye canlı denileceği sorusuna yanıt verebilmek için canlının nitelikleri nelerdir, diğer bir deyişle canlı varlık ile madde arasında ne tür farklılıklar sorusunu ortaya atmıştır. Canlı nedir, canlılık ve Tanrı ilişkisi nasıl bir ilişkidir sorularını sormuştur. Bu noktadan itibaren araya ruh kavramı da girmiş, ruhla ilgili olarak da birtakım problemler kaçınılmaz olarak su yüzüne çıkmıştır. Bunların başlıcaları; ruh ile canlılık arasında ne tür ilişki olduğu, ruhun ne olduğu, ruhun kısımları ve yetilerinin neler olduğu sorularıdır. Aristoteles, canlı-canlılık kavramları arasında tüm bu soruları ortaya atmış ve bunları yanıtlamaya çalışmıştır.

2.2. İbn Sînâ'da Canlılık

İbn Sînâ'da canlılık kavramı irdelenmeden önce genel olarak İbn Sînâ düşüncesinde varlık konusuna değinilerek, varlık düşüncesinden canlılık düşüncesine geçilecek bu çerçevede canlılık ve bu kavramla bağlantılı diğer unsurlar ele alınacaktır.

İbn Sînâ özet olarak varlığı şu şekilde sınıflandırır: Üç ilim derecesine karşılık gelen üç âlem mertebesi vardır. En yukarıda misal âlemi, ortada nefisler âlemi, en aşağıda maddî ve fizikî âlem vardır. Bu düşünceye göre, bütün varlıklar bir silsile içinde bir diğerine bağlıdır. Bu silsile mücerretlerden başlayarak yavaş yavaş maddî âleme iner (Yakıt, 1983:287-288). Bu oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkmasının nedeni Faal Aklın maddeye tesir etmesidir. Bu süreçte önce dört unsur, ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. Dört unsurun terkibi en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır. Faal Akıldan insanî nefis hâdis olur. Böylece bilfiil akıl bir varlıkla başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulmuş olur (Durusoy, 1999:327). İbn Sînâ düşüncesine göre, oluş İlk Akıldan Faal Akla doğru bir inişle gerçekleşirken, ay altı dünyasında dört unsurdan insana doğru bir yükselişle gerçekleşir.

İbn Sînâ düşüncesinde 'canlılık' söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın varlık tasavvurunu ve ondaki silsileyi göz önünde bulundurarak ilk ele almamız gereken varlık Tanrı olmaktadır. İlk, İlk Varlık, Bir, Zorunlu Varlık gibi adlarla Tanrıdan bahseden İbn Sînâ, O'nun hayat sahibi oluşu hakkında şunları söyler:

“İlk, söz konusu sırf akfî iradeyle zatı gereği irade edendir. Onun hayatı da bu iradenin ta kendisidir. Çünkü bizdeki hayat, idrak (algı) ve hareket ettirme olan fiil sayesinde yetkinleşir. İdrak ve fiil ise iki farklı güçten kaynaklanır. Halbuki, yukarıda ortaya

konulduğu gibi, İlk'in idrak ettiği şeyin kendisi ki bu, her şeyden aklettiğidir, her şeyin sebebidir. Ayrıca İlk'in idrak ettiği şey, İlk'in fiilinin ilkesidir. İlk'in fiili ise her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla İlk'teki tek bir anlam, hem idraktır hem de yaratmaya giden yoldur (İlk'in idraki ve yaratması tek bir anlamdadır). Şu halde onun hayatı, iki güce muhtaç şeylerden değildir ki iki güç sayesinde tamamlansın. Ondaki hayat, bilgiden başka da değildir. İlk, bunların hepsine zatı gereği sahiptir" (İbn Sînâ, 2005a:112).

Tanrı'nın hayatı, iradesi ve akletmesini birbiriyle özdeşleştiren İbn Sînâ, O'na hayy (diri) dendiğinde de onun akli varlık olmasını kasteder (İbn Sînâ, 2005a:113).

"Zorunlu Varlık, sırf akıldır. Çünkü O, bütün yönlerden maddeden ayrık bir zattır... İlk (Varlık), bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından, akledendir; onun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise, akledilendir. (Onun soyut mahiyetine sahip olan) bu şey, O'nun zatıdır" (İbn Sînâ, 2005a:102).

Sırf akıl olan, hem akleden hem akledilen olan, bu akledişle diri olan Tanrı'nın 'canlılıkla' ilgili diğer vasıfları ise şunlardır: O hareketten münezzehtir (İbn Sînâ, 2005a:116). İlerde açıklanacağı üzere, diğer canlılarda hareket önemli bir nitelikken, İbn Sînâ Tanrı'yı hareketten tenzih etmektedir. Bunun sebeplerini şu şekilde açıklayabiliriz: Öncelikle akli irade asla bir hareket gerektirmemektedir (İbn Sînâ, 2005a:128). Bir diğer husus ise, hareketin hallerin en düşüğü oluşudur (İbn Sînâ, 2005a:157). Her bakımdan mükemmel olan Tanrı'nın hallerin en düşüğünden münezzehten olması kaçınılmazdır. Tanrı dışındaki canlılarda harekete sebep olan etkenin arzu olduğu görülecektir ki, Tanrı bir şey istememekte ve arzulamamaktadır. Dolayısıyla Tanrı için hareket gereksiz olmaktadır. Tanrı'yı nefis sahibi canlılardan ayıran bir diğer fark ise, Tanrı'nın hiçbir şekilde çoğalmamasıdır (İbn Sînâ, 2005a:88).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın hayy (diri) olmasının sırrı, onun idrak eden oluşunda saklıdır. Akleden dolayısıyla idrak eden, hayy (diri) olan Tanrı'nın diriliği çeşitli açılardan nefis sahibi canlılardan farklıdır. Bu farklılıkların başında Tanrı'nın hareket, arzu, cisim ve terkitten münezzehten oluşu gelmektedir. İlk vücuda gelen canlı varlıklar için bile bir cisim söz konusu iken Tanrı için bu muhaldir (İbn Sînâ, 2005a:113).

Canlıyı idrak eden ve etkin olan olarak tarif eden İbn Sînâ, idraki canlılık için vazgeçilmez bir şart olarak görürken akli canlılık için bir şart olarak kabul etmez. "... akleden (nâtık), canlılığın canlılık anlamı ve hakikatine sahip olmasında canlıyla ilgili bir şart değildir, aksine canlılığın belirli bir mevcut olmasında canlıya taalluk eden bir şarttır" (İbn Sînâ, 2005a:98). Akletmek canlılığın temel şartı değilken idrak, tüm

canlılarda ortak bir nokta olarak kendini göstermektedir. "... düşünen ve düşünmeyen canlılar tikel duyulurlardan duyulur olmayan ve duyular yoluyla da gelmeyen anlamlar algılarları" (İbn Sînâ, 2005b:111). Görüldüğü gibi İbn Sînâ, tüm canlılarda algının gerçekleştiğini ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre, idrak (algı) duyu, hayal, vehim, zan gibi çeşitli yollarla meydana gelir; akıl da idrak yollarından bir tanesidir. Ancak, onun diğer yollara özellikle duyu yoluna göre üstünlüğü söz konusudur.

"Bilinmesi gerekir ki, aklın aklediliri idrak etmesi, duyunun duyuluru idrak etmesinden daha güçlüdür. Çünkü o, yani akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir ve bir yönden onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil, künhünü (hakikat ve mahiyetini) idrak eder. Halbuki duyunun duyuları idraki böyle değildir" İbn Sînâ, 2005:115).

İbn Sînâ'nın varlık silsilesine bakacak olursak, Bir'den, Bir'in kendisini akledişiyle İlk Akıl ortaya çıkar. İlk Akl'n İlk'i akletmesiyle ondan kendinin altındaki başka bir akıl çıkar. Zatını akletmesiyle ise, bir felek nefsi ve cirmi zorunlu olur. Feleğin cirmi feleğin nefsinden meydana gelir ve feleğin nefsi aracılığıyla varlığını sürdürür (İbn Sînâ, 2005a:114). İbn Sînâ düşüncesinde önemli bir konu da bu feleklerin, göklerin canlı olmasıdır. Ona göre, göğün de şanı yüce ve aşkın Tanrı'ya itaat eden bir canlı olduğunu bilmek gerekir (İbn Sînâ, 2005a:124). Bilindiği üzere, gök cisimleri dairevî şekilde hareket ederler. İbn Sînâ, gök cisimlerinin dairevî şekilde hareket etmelerinin nedenini onların nefis sahibi olmalarına bağlar. "Doğasında döngüsel bir meyil bulunan cismin hareketleri, doğal değil, nefissel hareketlerdir" (2005b:121) diyen İbn Sînâ, bu iddiasını şu şekilde sürdürür: "Öğrendin ki, göksel hareket, nefsanî olup tercih sahibi (muhtar) ve tercihleri kesintisiz yenilenen bir nefisten meydana çıkar (sudur eder)" (İbn Sînâ, 2005a:145). Gök cisimlerinin hareketini onlarda bulunan nefisle açıklayan İbn Sînâ, bir arzudan kaynaklanmayan nefsanî bir hareketin olmasının mümkün olmayacağını belirtir (İbn Sînâ, 2005a:32). İrade ve arzu vasıtasıyla oluşan hareketin sebebini İbn Sînâ şöyle açıklar: "Hareketin kendisi Ay altında bulunan şeyden kaynaklanmaz, fakat sırf iyiliğe benzemek ve ona arzu duymaktan kaynaklanır" (İbn Sînâ, 2005a:137). Burada geçen sırf iyiliğin Bir olduğunu hatırlatmamız gerekmektedir. Tanrı'yı birden fazla adla ifade eden İbn Sînâ, sırf akıl gibi, sırf iyilik ifadesini de Tanrı hakkında kullanmıştır.

Canlılık söz konusu olduğunda dikkate almamız gereken kavramın "idrak" olduğunu artık öğrenmiş bulunuyoruz. Gök cisimlerini "canlı" olarak kabul eden İbn Sînâ, bunların da madde ile karışık olarak bir şekilde akletme gücüne sahip olduklarını,

vehmettiklerini ve tahayyül ettiklerini belirtir (İbn Sînâ, 2005a:130). Söz konusu gök cisimlerinin idraki cisimle gerçekleşir (İbn Sînâ, 2005a:130). İbn Sînâ'nın şu sözleri konuyu özetleyici niteliktedir:

“Öyleyse her feleğin, iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi vardır. Ve yine her feleğin, cisim nedeniyle bir tahayyülü yani tikelleri tasavvuru ve tikelleri iradesi vardır. Feleğin İlk'ten aklettiği ve kendisine özgü yakın İlke'sinden aklettiği şey, onun harekete dönük arzusunun ilkesi olmaktadır. Her feleğin ayrı bir aklı vardır. Bu akıl, feleğin nefesine nisbeti Faal Akl'ın bizim nefislerimize nisbeti gibidir” (İbn Sînâ, 2005a:145).

Burada dikkatimizi çeken husus, canlı kabul edilen felek için üç unsurun söz konusu oluşudur. Feleğin akletmesini sağlayan akıl, feleğin nefsi ve nefsin varlığı ile vücuda gelen feleğin cirmi. Feleğin nefsi, ayrı akıl aklederken; cirmi ile de tahayyülde ve vehimde bulunarak idrak etmektedir. Canlılık, İbn Sînâ düşüncesinde idrak edişle ortaya çıktığı için, feleklerin canlılığı için hem ayrı akıl hem de feleğin nefsi ve cirmine de gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrı akıl akletmeyi, akletme yoluyla idraki sağlarken; feleğin nefsi ve cirmi de tahayyül ve vehim yoluyla idraki sağlamaktadır.

Gök cisimlerinin (feleklerin) nefis sahibi canlı varlıklar olması konusu, nefis ve canlılık arasında ne tür bir ilişki sorusu olduğunu gündeme getirmektedir. Nefis ve canlılık arasında bir bağ mevcuttur. Cisme, bedene canlılık “hayatiyet” veren nefstir. Nefis, cismin hususi suretiyle kendi öz işleri ve vazifelerini yapacak tarzda canlanmasına imkân verir (Bolay, 1998:64). İbn Sînâ, bu durumu şu sözlerle açıklar:

“Canlının tanımında duyu alındığında gerçekte duyu fasıl değil, faslı gösteren şeydir. Zira canlının faslı, onun idrak eden ve irade ile hareket eden bir nefis sahibi olmasıdır. Canlının nefsinin hüviyeti, ne duyumsamak, ne hayal etmek ne de irade ile hareket etmektir. Aksine nefis bütün bunların ilkesidir ve bunların tamamı, onun güçleridir” (İbn Sînâ, 2004:120).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, canlıyı cansızdan ayıran şeyin duyu olmadığını bunun nefis olduğunu söylemekte ve nefsi canlıda bulunan duyumsama, hayal etme, irade ve hareket güçlerinin ilkesi olarak tanımlamaktadır. Göksel cisimler, bitki, hayvan ve insan söz konusu olduğunda canlılığı sağlayan şey nefstir. Ancak, Tanrı ve felek akıllarının canlılığında nefis söz konusu değildir. Bunlarda söz konusu olan akıl kendisidir. Bu noktada akılla nefis arasında nasıl bir benzerlik veya ne tür farklılıklardan bahsedilebileceği sorusu burada kendisine kapı aralamaktadır. Benzerlik olarak diyebiliriz ki, her ikisi de idraki sağlamaları sebebiyle canlılığın nedenidir. Akıl akletme yoluyla idraki sağlarken, nefis bunu vehim ve tahayyül yoluyla sağlamaktadır.

Aralarındaki farklılıkların en belirginini, cisimle olan ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Akıl, her bakımdan kendi başına vardır, cisimden ayrıktır (İbn Sînâ, 2005a:130). İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri şöyledir: Nefs ayrık cevher değildir. Ayrık cevher olsaydı, nefis değil akıl olurdu, kesinlikle arzu duyarak hareket etmezdi ve onda cismin hareketinden kaynaklanan bir başkalaşma, cismin ortaklığından kaynaklanan bir tahayyül ve tevehhüm meydana gelmezdi (İbn Sînâ, 2005a:152). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, nefsin cisimle beraber bulunuşu akılla nefis arasında birtakım farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu farklar, arzu, hareket, başkalaşım, tahayyül ve tevehhümdür. Bunların tamamı nefste bulunurken, akılda bulunmamaktadırlar.

“Gök cisimleri, nebât, hayvanât ve insanda canlılığı sağlayan nefis nedir” sorusuna İbn Sînâ şu yanıtı verir: “...işte o senin bedeninin parçalarında, sonra senin bedeninde tasarruf eden cevherdir” (2005b:109). İbn Sînâ, hayvanın hareketinin sebebinin de cismanîlik değil, nefis olduğunu ileri sürer (2005b:109). İbn Sînâ nefsin Risale fi'l-Hudûd'da insan, hayvan ve bitkinin ortak olduğu bir manayı ifade ettiğini, bu yüzden birçok anlamları olduğunu söyler (Altıntaş, 1983:246). Hayrani Altıntaş bu anlamları şöyle sıralar:

“Tabiatta, insanların, hayvanların ve bitkilerin geliştiklerini, ürediklerini görüyoruz. Bu saydıklarımızda ortaya çıkan hallerin bir istek içinde gerçekleştiklerini bilmekteyiz. Bütün bu haller, fiil ve olayların sebebi olan bir prensiple gerçekleşmektedir. Nefs, işte bu prensiptir. İbn Sînâ düşüncesinde canlıların gerçekleştirdikleri fillerin, operasyonların varlığı, nefsin varlığına bir işarettir. Bu yüzden İbn Sînâ nefsi bir kuvvet olarak görür. Nefs, beden hareket ettirici kuvvetidir. Aynı şekilde gökler de istekli bir hareketle bir gayeye yönelik olarak hareket etmektedir, bu da onların nefsi sayesinde gerçekleşmektedir. Öyle ise, nefis insan, hayvan, bitki ve feleklerde ortak bir addır. İbn Sînâ, nefsi bir manada, tabii cismin olgunluğu olarak değerlendirirken diğer bir manada da, bedeni istekle harekete geçiren cevher olarak nitelendirir” (Altıntaş, 1983:246-247).

Nefs, kendisinde bulunduğu beden için, hareketin ilkesi, kuralıdır. Bir başka yönden ise, nefis, düzenlediği, geliştirdiği, besleyip hareket ettirdiği beden olgunluğudur (Altıntaş, 1983:248).

İbn Sînâ, bir manada nefsi, güç halindeki tabii cismi olgunlaştıran şey olarak değerlendirirken, ikinci bir anlamda ise, soyut bir cevher, fiil veya güç halindeki aklî bir ilkeye göre kendiliğinden aldığı bir cesedin veya beden olgunluğu olarak nitelendirir.

Her iki halde de o, bir olgunluktur. O halde nefis, bir vücudun olgunluğu ve olgunluğun en kusursuz noktaya ulaşmasıdır (Altıntaş, 1983:252).

İbn Sînâ'nın nefsi ruh anlamında kullandığının da bilinmesinde fayda vardır. Ruha dair yapılan bu açıklama onun nefisle aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. "İbn Sînâ, aksiyonu doğuran, kısacası fiillerin ortaya çıkmasının ana kaynağını oluşturan şeyin bütününe ruh diye adlandırıyor. Ona göre, 'Kişinin özü, bir iskelet değil, eşsiz güzellikte bir niteliktir" (Armaner, 1983:192). Burada Neda Armaner'in İbn Sînâ'da ruh düşüncesini anlatırken kullandığı ifadeler, Hayrani Altıntaş'ın İbn Sînâ'da nefis konusunu anlatırken kullandığı ifadelerle örtüşmektedir. Bu da bize İbn Sînâ'nın nefsi ruh anlamında da kullandığını göstermektedir.

Akıl ve nefis arasındaki en büyük farkın bunların cisimle ilişkilerinde yattığını daha önce belirtmiştik. Şimdi, bu konuya ilişkin olarak araştırmamız gereken diğer konu, İbn Sînâ düşüncesinde nefis ile cisim, beden arasında nasıl bir ilişki olduğudur. Bu konuya dair İbn Sînâ şu açıklamayı yapar: "Her nefis, fiilin o cisim vasıtasıyla ve onda gerçekleşmesi nedeniyle, bir cisme tahsis edilmiştir. Şayet nefis, hem zat ve hem de fiil bakımından o cisimden ayırık olsaydı, bu durumda sadece o cismin nefsi değil, her şeyin nefsi olurdu" (İbn Sînâ, 2005a:152).

"Nefis, kendisi ile birleşeceği beden yaratılmadan önce var değildir ve şahsi varlığı yoktur... Nefis, sultanlığı ve aleti olacak bedenî maddenin var olmaya başladığı andan itibaren nefis adıyla var olmaya başlar. Yani onun varlığı bedendedir" (Altıntaş, 1983:251).

Beden oluşur oluşmaz ona Faal Akıl'dan bir insan nefsi gelir (Durusoy, 1999:327).

"Nefis, yaratılışının başlangıcından itibaren, kendisini bedeni ile meşgul olmaya, yönetmeye ve her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya yönelen ve bir çeşit eğilim olan tabii bir sevgi duymaya başlar. İşte bu sevgi ile bedene katılır ve ona özgü bir nefis haline gelir. Biz, tabiatlarını tamamen bilmediğimiz bu ilişki ve sevginin ancak sonuçlarını görebiliriz" (Altıntaş, 1983:251).

Her ne kadar bir nefis-beden birlikteliği söz konusu olsa da bu nefsin bedenden bağımsız bir varlık olduğu gerçeğini değiştirmez. Beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir. Tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alışarak onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi, beden de insanın kendi benliğinden ayrı düşünülemeyen bir parçası olduğu zannedilir. Halbuki bu sadece alışkanlıktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Bütün bunlar, insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın aslî tabiatı olan nefsin bedenle

birlikte bulunsa da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir (Durusoy, 1999:326).

İbn Sînâ, yetkinlik ve mutluluk yolunda ilerleyen nefsin, belirli bir yere kadar bedene ihtiyacı olduğunu kabul eder. Beden ruhun bir aletidir; dolayısıyla bedenle birleşme, ruhun yararınadır. Ruh bedenle birlikte yaratılmış olduğu için bedenden önce tam anlamıyla ruhanî nitelikte bir hayat düşünmek doğru değildir (Aydın, 1983:120).

Ne var ki, nefis ile beden arasında bu şekilde bir ilişkinin bulunması, ne nefsin ontolojik anlamda bedene bağlı olduğunu ne de bedenın ölümünden sonra yaşamaya hak kazandığını gösterir. Nefis, her şeyden önce bedenın yardımına ihtiyaç duymadan kendi varlığını bilebilir. Hiçbir maddî şeye ihtiyaç duymadan insanın kendi varlığını idrak etmesi düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu, düşünen nefsin bedene hiç muhtaç olmadığı anlamına gelmez. Bedene muhtaç olmama, nefsin, kendine özgü yetkinliği bütünüyle kazanması demektir ki, böyle bir şey bu dünyada mümkün değildir (Aydın, 1983:121).

Nefis-cisim ilişkisine bu şekilde açıklık getirdikten sonra, değinilmesi gereken bir diğer konu olarak nefis türlerini ele alma gereği duyuyoruz. Nefis, fiillerini ancak bulunduğu cisme göre gerçekleştirebileceği için onun bulunduğu cisim de nefsin türünü belirlemektedir. Oluş ve bozuluş âleminde birbirinden ayrı üç tür nefsin varlığı yönündeki geleneksel görüş İbn Sînâ tarafından da kabul edilmiştir. Bu üç tür nefis arasında tabiata en yakın olan nebâtî nefstir. Bitkilerin tabiata yakın sayılmasının sebebi, bitkilerin dört unsur ve madenler gibi tabii bir şekilde hareket etmeleridir. Köklerinden dal budak salarak, enine boyuna gelişen, farklı yönlerde iradesiz hareketlerde bulunan bitkilerin oluşması, yetişmesi ve bir noktada durmasını sağlayan kuvve nebâtî nefis diye adlandırılır (İbn Sînâ, 2004:34). Nebâtî nefis, bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Hayvanî nefis, söz konusu fiillerin yanı sıra hayvanlarda görülen duyuşal idrak ve iradenin de ilkesidir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka aklî idrak ve irade gücüne de sahiptir (Durusoy, 1999:325).

İbn Sînâ, akleden insanî nefsi, kuvvetleri ve yetkileri olan bir cevher olarak tanımlamaktadır (2005b:112). İnsanî nefsi “el-nefis el-nâtıka” diye adlandıran İbn Sînâ, onu şu şekilde açıklar: “İnsan... külliyyâtı idrak eden, ondan cüz’i manalar çıkaran,

tenkit ve muhakeme yapan bir kuvvete sahiptir ki, buna “el-nefs el-insaniye” denir... Zatında maddeden mücerret olan bu cevher fiilerinde maddeye bağlıdır (Yakıt, 1983:292).

Söz konusu olan insan nefsi olunca üzerinde durulması gereken bir konu daha ortaya çıkmaktadır ki, İbn Sînâ bu konuya eserlerinde genişçe yer ayırmıştır, bu konu insanî nefsin yetkinliği meselesidir. Öncelikle bu konuda bilinmesi gereken ilk şey, insanların nefislerini yetkinleştiren cevherin Faal Akıl oluşudur (İbn Sînâ, 2005a:132). İnsanî nefsin yetkinleştirilmesinden anlaşılması gereken şudur:

“Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin sûretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin sûretinin kendisinde resmolunmasıyla akli bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen-onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür”(İbn Sînâ, 2005a:172).

İbn Sînâ’da canlılık konusunu araştırırken, İbn Sînâ’da nefis konusuna dair görüş beyan eden araştırmacıların bu konu hakkında benzer şeyler dile getirdikleri görülmüştür. Buna göre, nefis, bedeni bir alet gibi kullanan, ona tasarruf eden, bedenden ayrı bir cevherdir. Bu cevher, hareketin ve idrakin ilkesidir. Bedenle beraber şahsiyet kazanan nefis, bulunduğu varlığın türüne göre tasarrufta bulunur. Cisimlerdeki farklılık nedeniyle farklı nefis türleri ortaya çıkmıştır. Bu nefisler, nebâtî, hayvanî, insanî nefislerdir. Nefsin kendisinde ilk kemal bulduğu varlık olan bitki, hayvan ve insana kıyasla tedrici bakımdan en alt basamakta yer almaktadır. Tedrici basamağın en üst noktasında ise insan bulunmaktadır. O hem kendisine has yapıcı ve bilici kuvvetlere sahiptir hem de hayvan ve bitkilerde bulunan diğer kuvvetlere sahiptir. Ay altı âlemde bitki, hayvan ve insan nefis sahibi, dolayısıyla canlıdır. Ay üstü âlemde ise felekler de nefis sahibi oldukları için canlıdır. Araştırmacıların görüşleri genel olarak bu yöndedir. Araştırmamız neticesinde ulaştığımız bir diğer husus da bu sayılan varlıkların dışında kalan felek akıllarının ve Bir’in canlılığına ilişkindir. İbn Sînâ’ya göre bunlar da canlıdırlar. Gerçi o, Bir’in diri oluşundan açıkça bahsederken, felek akıllarının canlılığına dair bir açıklama yapmamıştır. Ancak İbn Sînâ’nın canlı olmaya dair ortaya koyduğu kriteri (ki bu kriter şöyledir: canlı idrak eden ve etkin olandır) felek akıllarına uygulayınca, onların da canlı olduğu sonucuna ulaşıyoruz.

Tüm varlık silsilesine baktığımızda İbn Sînâ tarafından yukarıda sıralanan varlıkların canlı sayıldığını görüyoruz. Bunlar: Bir, felek akılları, felekler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. Görüleceği üzere, burada cemadât diye adlandırılan madenlere, maddelere ve dört unsura yer verilmemiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ tarafından bunların canlı sayıldığını söyleyemeyiz. Aksine, bunların İbn Sînâ tarafından cansız kabul edildiğini söylememiz daha doğru olacaktır. Bu konuda söylediklerimize aykırı tek bir yorum vardır ki, bu da Aziz Göksel'e aittir. Aziz Göksel şöyle bir iddiada bulunur: Faal Akıl'dan uzaklaştıkça varlığın ağırlığı artar, ışığa hasreti artar ve gittikçe donuklaşır. Gittikçe akıl olma özelliğini kaybeder. Ay altı dünyasında artık derecesi düşmüş aklın temasıyla dört unsur ortaya çıkar. Bu dört unsur maddeyi oluşturur, maddî evren meydana gelir. Ve bu maddî evren içinde bu unsurların her birisi de akıldan nasibini az olmakla beraber birbirlerinden farklı olarak almaktadırlar. Her biri gene kendi kemal mertebesinde üst akılla temasa geçip bir an önce bu birleşmeden yararlanma kaygısındadırlar (Göksel, 1983:565-566). Görüldüğü gibi, Aziz Göksel az olmakla birlikte maddî evrenin de akıldan pay aldığını ileri sürmektedir ki, bu İbn Sînâ düşüncesinde bunlara da canlılık atfedildiği anlamına gelir. Ancak, görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ, sadece Bir'de ve felek akıllarında akıldan söz ederken; feleklerin nefsinin ayırık akıllar vasıtasıyla, insanın ise Faal Akıllı dolayısıyla akledebildiğini söylemektedir. İbn Sînâ'nın canlı olarak kabul ettiği bitki ve hayvanlarda dahi bir akıl söz konusu olmayıp sadece nefslerinden kaynaklanan bir algıdan bahsedilmektedir. Dolayısıyla okuduğumuz İbn Sînâ metinleri içerisinde kalarak Aziz Göksel'e hak vermemiz mümkün değildir. Ayrıca hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ, akıl ve nefis arasında bir ayırım yaparken bu ayırımı, aklın maddeden tamamen bağımsız ve ayırık oluşu üzerine bina etmişti. İbn Sînâ'nın bu görüşü ile maddenin az da olsa akıldan pay aldığı görüşünü birbiriyle bağdaştırmamız imkan dâhilinde değildir. Bu nedenle, Fuat Aziz Göksel'e bu konuda katılmamız mümkün değildir. Aziz Göksel'in makalesinde kaynak göstermemiş olması da onun neye dayanarak böyle bir yorumda bulunduğunu anlamamızı güçleştirmektedir.

2.3. İbn Arabî ve Takipçilerinde Canlılık

2.3.1. İbn Arabî’de Canlılık

Suad el-Hakîm hayat kelimesinin açıklamasını İbnü’l Arabî Sözlüğü adlı eserinde şu şekilde yapar:

“[Hayat kelimesinin kök harfleri olan] ha, ya ve vav iki köktür; birincisi ölümün zıddı, diğeri ise arsızlığın zıddı utanmaktır. Birinci anlamda kelime hayat ve hayevan’dır [canlılık]. Yağmur hay (canlı) diye isimlendirilir. Bunun nedeni yeryüzünün canlılığının ona bağlı olmasıdır” (el-Hakîm, 2005:266).

İbn Arabî, hayat kelimesini canlılık, dirilik anlamını merkeze koyarak ele alır ve bu kelimeyi ruh, su, bilgi ve hareket kavramları ile ilişkileri içinde açıklar. İbn Arabî’nin hayatı ne şekilde anladığının açıklığa kavuşturulması için hayatın zikrettiğimiz kavramlarla ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gerektiği kanaatindeyiz. Bunları sırasıyla ele alıp hayatla bağlantılarını göstermek, çalışmamızın bu bölümünün hem amacını hem de yöntemini teşkil edecektir.

Ruh-Hayat İlişkisi: İbn Arabî tasavvuf ehlinin ruh sözünü farklı anlamlarda kullandığını belirtir. Buna göre ‘falancada ruh var’ demek, o kimsenin canlı olduğunu, onda Rabbanî bir şey olduğunu söylemektir. Bazen yaratılışın kemâle ulaşmasıyla üflenen ruh kastedildiği gibi, bazen de Allah ehlinin himmetler ve ibadetlerle kendisine yönelip buldukları ruh kastedilir (İbn Arabî, 2007a:262). Ruh kelimesinin tasavvuf ehline kullanımlarını belirten İbn Arabî, onun hayatla ilişkisini şu şekilde izah eder: “Ruh kuşkusuz canlıdır” (el-Hakîm, 2005:267). Ruhların canlılığı, özlerinden kaynaklanan bir canlılıktır. Bu nedenle her ruh sahibi kendi ruhuyla diridir (İbn Arabî, 2006a:34). Ruhların özelliklerinden birisi, temas ettikleri şeyin canlanması ve canlılığın temas ettikleri şeyin her yerine yayılmasıdır (İbnü’l- Arabî, 2006:151). Burada temas ettiği şeyi canlandıran ruhun, saf ruh olduğu sonucu çıkmaktadır. Beden içindeki ruhun bir başka nesneyi canlandırmadığı, ruhun sadece içinde bulunduğu bedene canlılık kazandırdığı anlaşılmaktadır.

“Hiçbir canlı (dabbe) yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmuş olmasın. Benim Rabbim, doğru yoldadır” (11:56) mealindeki ayeti de bu çerçevede yorumlayan İbn Arabî, dabbeyi (canlı) ruh sahibi varlık olarak görür (İbnü’l- Arabî, 2006:112).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere, canlılığın kaynağı ruhtur. Ruh temas ettiği, bulunduğu cisme canlılık vermektedir. Eşyaya yayılan bu canlılık 'lâhut' diye isimlendirilirken, ruhun bulunduğu yer 'nâsut' diye adlandırılmaktadır (İbnü'l- Arabî, 2006:151).

İbn Arabî ruhun ne olduğunu şu şekilde açıklar: Türeyenlerin suretlerindeki canlılığın sebebi ilahi üflemedir. Arabî, bu neticeye 'Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman' ifadesinin geçtiği Hicr Suresinin yirmi dokuzuncu ayetine dayanarak ulaşır. Üfleme, Allah'ın ortaya çıkardığı nefestir (İbn Arabî, 2006a:32). Buna göre ruhlar, ilâhî nefeslerden meydana gelir (İbn Arabî, 2006a:337).

Ruhu nefes olarak tanımlayan İbn Arabî, nefes ve canlılık arasındaki ilişkiyi de göz önünde bulundurur ve bedenin canlılığını sağlayan nefese dikkat çeker. Boğma ya da iple sıkma yoluyla nefesin dışarı çıkması engellendiğinde, gerisin geriye kalbe dönen nefes kalbi yakar ve insan ölür. Bu durumda İbn Arabî'nin ulaştığı netice şudur: Bedenin canlılığı nefese bağlıdır ve canlılığın yok olması da onunla gerçekleşir. İnsan nefes sayesinde canlı kalmaktadır (İbn Arabî, 2006a:407).

Ancak İbn Arabî'ye göre Rahman'ın nefesi ile hayat bulmak, yalnızca biyolojik bir durum değildir. 'Rahman'ın nefesinin bana Yemen'den geldiğini görüyorum' hadisini ele alan Arabî, bu hadisin açıklamasını şu şekilde yapar: "Rahman'ın nefesi vasıtasıyla müminlerin kalplerinde iman ve meşru hükümlerin sureti hayat bulmuştur" (İbn Arabî, 2006a:32-33). İbn Arabî, bu yorumuyla bilgi ve inancın vuku bulmasını da Rahman'ın nefesine bağlamakta, bunları da bir tür hayat olarak ifade etmektedir.

İsa peygamberin ölüyü diriltme mucizesinin de Rahman'ın nefesi ile gerçekleştiğini belirten İbn Arabî, bu durumu şu sözlerle ifade eder:

"Hz. İsa'ya bu ilâhî üflemenin bilgisi ve nispeti verildi. Bu nedenle kabirdeki surete ya da topraktan yaptığı kuş suretine üfler, bu üfleme ve havaya sirayet etmiş ilâhî izin sayesinde suret canlanırdı. Ona ilâhî izin sirayet etmeseydi, hiçbir surette canlılık meydana gelmezdi. İsa'ya ait olan ilim Rahman'ın nefesinden kendisine gelmiştir, böylece üflemesiyle ölüyü diriltti" (İbn Arabî, 2006a:34).

Bu açıklamayı tahlil edecek olursak şu neticelere ulaşabiliriz: Biyolojik canlılığın meydana çıkması için hem suret (beden, cisim) hem nefes (ruh) hem de bu ikisini bir araya getirecek eylem (üfleme) gereklidir. Bu eylem, bizzat Allah tarafından gerçekleştirilebileceği gibi, onun verdiği bilgi ve izinle bir başkası tarafından da (İsa

peygamber örneğinde olduğu gibi) gerçekleştirilebilmektedir. Bütün bunların olabilmesindeki esas, ebedî hayatın aynı olan ezeli diridir. İki ucu ise, yani ezel ve ebedi, canlı âlemin varlığı ve sonradan yaratılmışlığı ayırt etmektedir (İbn Arabî, 2006a:34). Burada İbn Arabî, canlılığın gerçekleşmesindeki esası Tanrı olarak görmekte; Tanrı'yı ebedî hayat ve ezeli diri olarak tanımlamakta, ezel ve ebed çizgisini ayırt etmede canlı âlemin rolünü belirtmektedir.

Ruh sahibi olanların hayat sahibi olduğunu iddia eden İbn Arabî'ye göre nelerin hayat sahibi olduğu sorusunun cevabını şu ifadeden çıkarmak mümkündür: "Her şeyde O'nun ruhundan vardır ve hiçbir şey O'nda değildir" (İbn Arabî, 2006a:33). İbn Arabî her şeyde Tanrı'nın ruhundan bulunduğunu ama hiçbir şeyin de O'nda olmadığını söylerken her şeyin canlı olduğunu da ileri sürmektedir. 'Ruhu bulunan şey canlı ise, her şeyde de Tanrı'nın ruhundan varsa her şey canlıdır' şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî, ruh sahibi bir varlığın resmini yapmaktan sakındırır. Ona göre bu iş, her ne kadar insanların gözünde önemsiz, basit bir iş olsa da, Allah katında büyük bir iştir. İbn Arabî'ye göre bu işin önemli olmasının sebepleri şunlardır: Kıyamet günü ressam veya heykeltıraştan 'yarattığı şeyi diriltmesi, ona can vermesi' istenecektir. Oysa bu kişiler bunu yapamayacaktır (İbn Arabî, 2006d:57). Kıyamet günü bu kişilerin zor durumda kalacak olmaları sebeplerden birini teşkil etmektedir. Diğer sebep ise, kişinin herhangi bir canlı varlığın suretini yapma konusunda Rablik iddiasına yaklaşmayarak, âlemdeki her suretin hayatına muttali olup, böylece bütün suretleri, Allah'ı daima övgüyle tesbih eden 'konuşan varlıklar' (hayevanen natiken) olarak görebilmesidir. Eğer kişi, bitki veya ruhu yokmuş gibi gözükken varlıkların resmini yapmaya girişirse, böyle bir keşif makamına asla erişemeyecektir (İbn Arabî, 2006d:58). İbn Arabî keşif makamı ile şunu kasteder: "... bu âlemdeki her suretin bir ruhu vardır, ama Allah bizim gözlerimize bir perde çekmiştir, dolayısıyla onların canlı olduklarını idrak edemiyoruz ve onlar hakkında "Bunlar canlı değildir" diyoruz (İbn Arabî, 2006d:58). Keşif makamı, ruhu yokmuş gibi görünen varlıklar dahil tüm varlıkların canlı olduğunun idrak edilmesidir.

İbn Arabî'nin ruh ile beden arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu konusundaki görüşleri, İbn Sînâ'nın görüşlerine benzer. Arabî de ruhun bedeni bedeninin araçlarıyla yönettiğini; bu araçların duyular, akıl, dış ve iç güçler olduğunu, insanın bu güçler aracılığıyla bilgi kazandığını söyler (İbnü'l- Arabî, 2006:495).

Su- Hayat İlişkisi: Arabî, hayatın sırrının suya yayıldığını söyler. Çünkü su, diğer unsur ve esasların esasıdır. Allah, bu nedenle her canlıyı sudan yaratmıştır (İbnü'l-Arabî, 2006:163). Her şeyin özü sudur. Arş, su üstüne kurulmuştur. Evren sudan oluşmuş ve suyun üzerinde yükselmiştir. Su, ayrıca arşı altından desteklemektedir (İbnü'l-Arabî, 2006:163). Arş su üstünde olmasaydı, onun varlığı da korunamazdı (İbnü'l-Arabî, 2006:187). Suyun önemini teşkil eden sebepler sadece bunlar değildir. Su, tüm bu işlevlerinin yanı sıra toprağın yaşamının sürmesini de sağlar. Suyun hareketi, Allah'ın 'titreşti' sözünün işaret ettiği şeydir (İbnü'l-Arabî, 2006:206-207).

İbn Arabî'nin yağmura ilişkin söyledikleri de su kapsamına girdiği için burada bu ifadeler yer vermeyi uygun buluyoruz. İbn Arabî, Hz. Muhammed'in yağmur yağdığı zaman, yağmur taneleri kendisine isabet etsin diye başını açarak yağmur altında durması anekdotunu aktararak bunun sebebini açıklar. Şöyle ki, yağmur hal diliyle peygamberi kendisine çağırmıştır ve peygamber de bununla ilgili olarak 'Yağmurun Allah'la ahdi yenidir' buyurmuştur. Yağmurun bu aracılığı, suyun elçiliği olmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2006:204).

İbn Arabî nezdinde su o kadar büyük bir öneme sahiptir ki, İbn Arabî 'Canlı olan her şeyi sudan yarattık' ayeti çerçevesinde suyu en genel anlamıyla hayatın tezahürü ve şartı olarak görür. Ona göre sudan yaratılmış olmak, canlı olmak demektir (İbnü'l-Arabî, 2006:450).

Bilgi-Hayat İlişkisi: İbn Arabî'nin bu konudaki açıklamalarına geçmeden önce belirtmemiz gereken bir husus vardır. Buna göre İbn Arabî için canlılığın şartı duyu olmayıp bilgidir ki, bu bazen hissedilebilir, bazen hissedilmez (el-Hakîm, 2005:267).

Bilgi ile hayat arasındaki ilişkiyi irdeleyen Arabî şu neticelere ulaşır: "... bilgi hayat şartına bağlıdır. Hayat var ise bilginin de bulunması gerekmez. Bilenin bilen olması da böyledir. Çünkü bilgi, bilenin bilen olmasının nedenidir. Bilgi ortadan kalksaydı, sahibinin bilen olması da ortadan kalkardı. Bu yüzden o, şarta benzer. Çünkü hayat ortadan kalksaydı, bilgi de ortadan kalkardı" (İbn Arabî, 2006a:299). Bu ifadelerden de çıkarılabileceği gibi "Asıl, hayattır. Çünkü o, ilmin varlığındaki şarttır" (İbn Arabî, 2006a:388). Bilgi ortadan kalkarsa, hayatın ortadan kalması gerekmez (İbn Arabî, 2006a:299).

Her canlının, algılayabilen her şeyin nitelendiği algısı yönünden yeni bir bilgiye ulaştığını ifade eden İbn Arabî (İbn Arabî, 2006a:26), algının gerçekleşmesini Allah'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın isimleriyle izah eder. Allah'tan başka hiçbir şey, herhangi bir şeyi kendi başına idrak etmeye güç yetiremez. Aksine her varlık, herhangi bir şeyi, ancak Allah'ın kendisinde yarattığı bir güç aracılığıyla algılayabilir (İbn Arabî, 2006a:27).

'Göklerde ve yerde olan her şeyin Allah'ı tesbih ettiği' mealindeki ayeti de bilgiyle ilişkilendirerek açıklayan Arabî, bu izahı şu şekilde yapar: "Allah'tan başka her şey, Allah'ın hamdini tesbih eder. Ancak onun övgüsünü, bilen tesbih edebilir. Bilgin olmanın şartı ise, hayat sahibi olmaktır. Öyleyse her şeyin canlı olması zorunludur" (İbn Arabî, 2007a:946). İnsanlar ve cinler dışında, Allah'tan başka her şey Allah'ı tanıma durumundadır, ayrıca bunlar Allah'tan gelen bir vahye mazhardır. Bu nedenle kendisine tecelli eden varlığı tanır ve bilirler. Fıtratları buna uygun yaratılmıştır. Bu nedenle de bu varlıkların hepsi mutludur (İbn Arabî, 2006d:108).

Görüldüğü üzere İbn Arabî, varlıkların hepsinin sadece hayat sahibi varlıklar olduğunu ileri sürmemekte, insan ve cinleri hariç tutarak diğer tüm varlıkların Allah'tan vahiy aldıklarını, bu nedenle Allah'ı tanıdıklarını, onu tesbih ettiklerini ve mutlu olduklarını iddia etmektedir.

İbn Arabî canlılık konusu etrafında zihindeki harflerin durumunu da mülâhaza eder. Zihinde canlandırılan harflerin de canlı olduğunu düşünmemizi sağlayacak ifadeler kullanır. Bu konuda şunları söyler:

"Zihinde canlandırılan harfler de bâkîdir. Çünkü onların şekillerinin varlığı duyuda değil, berzahta bulunur. Onların fiilleri, diğer harflerin fiillerinden daha güçlüdür. Fakat onların zihinde canlandırılmasının gücü ortaya çıkıp onu canlandıran kişi kelimeyle birleşip başkasına yer bırakmayacak hale geldiğinde, harfin özelliğini öğrenir. Böylece onun eserini de görür" (İbn Arabî, 2006a:97).

Anlaşıldığı gibi İbn Arabî, zihinde canlandırılan harflerin daha güçlü fiillere sahip olduğunu, onu canlandıran kişiye eserini gösterdiğini ifade etmektedir ki, bunlar canlı bir varlıkta bulunabilecek niteliklerdir.

Bedenin diriliğinden bahseden İbn Arabî, ruhî alanda dirilikten de bahseder ki bu dirilme ilimle gerçekleşmektedir. Bu yaşam da diğeri gibi Allah'a bağlıdır ve onun zatı, ilmi ve nuru ile ilgilidir (İbnü'l- Arabî, 2006:126). İbn Arabî bu minvalde delil olarak zikrettiği ayeti şu şekilde yorumlar: "O kimse ki, ölü idi" yani hikmetsizlikle

ölmüştü.'Biz onu dirilttik', yani hikmetle canlandırdık ve 'Biz ona bir nur verdik ki, onun ışığıyla insanlar arasında yürür'. O nur, imanın ışığıdır" (İbnü'l- Arabî, 2006:206). Şu halde ruhen ölü birini irfanla diriltten, ilmi o kişinin eline bir meşale olarak vermekte ve o kimseyi insanların arasında onun ışığıyla yürütmektedir (İbnü'l- Arabî, 2006:126).

Bu şekilde hayat ile bilgiyi ilişkilendiren İbn Arabî, bilgisizliği ölüm olarak görür. Ölü olan söylediğini anlamadığı gibi, kendisine söyleneni de anlamaz. Oysa münacat eden kişinin hem söylediğini hem de kendisine söyleneni bilen-anlayan olması gerekir. Ancak böyle insanın kalbi canlı olur. Bu kişi sözün bağlamlarını bilir ve onlarla kendisine yakardığı zatın kastettiği anlamların farkına varır (İbn Arabî, 2006a:102).

Ölüm kelimesi ilgili olarak 'Hakk'ın kabri' ifadesini de kullanan İbn Arabî, bu tamlamayı aşağıdaki anlamıyla kullanmıştır:

"İbnü'l-Arabî ölüm ve defin kelimelerini, hükmü olmayan, başka bir ifadeyle canlılığını yitirmiş bedenın varlığı için bir benzetme olarak kullanır. İnsanın kalbi Hakk'a dair bilginin mahallidir. Kalp, bütün yaratılanlar içinde Hakk'ı sığdıran yegâne uzuvdur. Fakat Hakk'ı sığdıran kalp, bundan habersiz insanın bedeninde hareketsiz bulunur, herhangi pozitif etkinliği yoktur. Bu kimsede Hak âdetâ bulunmuyor gibidir; dolayısıyla gafilin kalbi Hakk'ın defnedildiği yer demektir" (el-Hakim, 2005:233).

İbn Arabî bilgiye ilişkin batınî hayat ifadesini de kullanır ki, ona göre bilgi batınî hayat vasıtasıyla elde edilmektedir. Bu bilginin amacı, Allah'ı bilmektir. Bu bilgi hem insanın kalbini temizler hem de kalplerin canlılığını sağlar (İbn Arabî, 2006c:36).

İbn Arabî düşüncesinde bilginin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Ancak bu bilginin, gündelik bilgi olmayıp hikmet adı verilen özel bir bilgi türü olduğu açıktır. Arabî, adı geçen bilgidен hem hikmet hem de irfan diye bahsetmektedir.

Hareket-Hayat İlişkisi: İbn Arabî, 'dabbe' kelimesinin karşılığını canlı olarak verirken bu kelimenin 'hareketli' anlamını taşımasına da dikkat çeker. İbn Arabî, "Hiçbir canlı (dabbe) yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın. Benim rabbim, doğru yoldadır."(11:56) ayetini açıklarken yürümek ve hareket etmek eylemleri çerçevesinde canlıyı tarif etmektedir (İbnü'l- Arabî, 2006:112). Zaten İbn Arabî'ye göre nefislerin sadece iki gücü bulunur ki, bunlar: Bilgi gücü ve amel gücüdür (İbnü'l- Arabî, 2006:296). Bu, şu anlama gelir: Amel gücü olan hareket, canlının temel vasıflarından bir tanesidir. İnsanlar da canlı ve cansız şeklinde yaptıkları ayrımı hareketi esas alarak yaparlar ki, insanların cansız dediği şeyler, İbn Arabî'ye göre gerçekte cansız

olmamakla birlikte donuk olan şeylerdir (İbnü'l-Arabî, 2006:121). Bugün bilimin ortaya koyduğu bilgiler göstermektedir ki, daha önceleri hiçbir faaliyetin olmadığı düşünülen atomlarda ciddi bir faaliyet hüküm sürmektedir. Mehmed Ali Aynî zerrelere hüküm süren bu faaliyet nedeniyle gök cisimleri ve zerreler arasında bir benzerlik kurarak, atom altı seviyede gerçekleşen faaliyet nedeniyle Arabî'nin 'her şey canlıdır' şeklinde özetlenebilecek görüşünü benimser (Kam ve Aynî, 2005:137).

Canlıların ortak özelliği olarak gördüğü hareketin sebebini Arabî şu şekilde izah eder: Hareket sadece sevgi ve arzudan kaynaklanabilir. Bu sevgi en temelinde hayata duyulan istektir (İbnü'l-Arabî, 2006:499).

İbn Arabî, canlıların hareket etmelerinin onların temel vasıfları olduğunu belirtirken, hiçbir şeyin kendi kendine hareket etmediğini; ancak başkası sayesinde hareket ettiğini de dile getirir ki, asıl hareketi sağlayan Tanrı'dır (İbnü'l-Arabî, 2006:112). Zaten Arabî'ye göre 'perçeminden tutmak', bir şey üzerinde etki sahibi olmak ve o şeyi kontrol etmek demektir ki, zikredilen ayette de Tanrı'nın her şeyin sahibi ve Rabbi oluşu açıklanmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2006:376). Canlılık ve etki sahibi olmak, İbn Arabî düşüncesinde birbirleriyle ilişkili kavramlar olarak karşımıza çıkar. İbn Arabî, cemadât diye adlandırdığı cansız gibi görünen varlıklar ile canlılığı apaçık varlıklar arasındaki ayrımı bu esası dikkate alarak yapar. Cemadât adı verilen varlıkların bir iradesi olmadığı gibi, bunlar bir direnç göstermeksizin kendisine etki edenin hükmüne bağlı kalırlar. Oysa canlılığı tartışma konusu olmayan varlıklar bir irade ve amaç sahibidirler (İbnü'l-Arabî, 2006:212). Buna göre etki ve direnç sahibi olmak, canlılığın ayırıcı vasfı olmasa bile, canlılığın derecesini gösteren özellikler olmaktadır.

İbn Arabî düşüncesinde hayat ve hareket arasında çok yakın bir ilişki vardır. Ancak Arabî, bu ilişkiyi ortaya koymak için bir başka kavramdan da yararlanır ki, bu kavram hayrettir. Hayret hem hareket hem de bilgi ile ilgili olması bakımından dikkate değerdir; çünkü bilgi ve hareket, hayata ilişkin temel kavramlardır ve hayret bunların her ikisi ile de ilişkilidir.

Varlık bilgi sayesinde yokluktan varlığa çıkar. Diğer bir deyişle, eşyanın hakikatlerinin varlığa çıkması, onların bilinmesine bağlıdır (İbnü'l-Arabî, 2006:450). Bilginin son derecesi ise hayrettir ve hayret bir harekettir. Şöyle ki, hayrete düşen insan şaşırır ve ıstırap çeker. Bu harekettir. Bu durum, bilginin olduğu yerde hareket olduğu, hareketin

de hayat olduğu anlamına gelir (İbnü'l- Arabî, 2006:450). İbn Arabî, hidayete ermeyi de tıpkı bilmek gibi hayrete ulaşma olarak görür. Hayrete ulaşan kişi, hayretin sıkıntı ve hareket olduğunu, hareketin ise hayat olduğunu anlar. İbn Arabî'nin önemle belirttiği nokta, hayretin sürekli bir hareket oluşudur ki, bu da son diye bir şeyin olmayışıyla ilgili bir durumdur (İbnü'l- Arabî, 2006:308). Varlığın ortaya çıkmasını sağlayan bilgi, bir hareket şekli olarak hayat anlamına gelirken; hareketsizlik ve durağanlık ölüm adını almakta ve bilgisizlik de ölümün bir türü sayılmaktadır (İbnü'l- Arabî, 2006:497).

İnsanın biyolojik canlılığı için yeme ve içmenin bir vesile olduğunu ifade eden İbn Arabî, bunun gerekçesi olarak insan hayatının da tıpkı insan varlığı gibi kazanılmış olmasını gösterir. Başkası nedeniyle zorunlu bir mümkün olan insan hayatı, özü gereği zorunlu olandan farklıdır (İbn Arabî, 2007a:92).

Her canlının sudan yaratıldığını belirten İbn Arabî, canlıları şu şekilde tasnif eder: Bu canlılardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür. Bunlar, yılan ve o tip hayvanlardır. Bunlardan bir başka zümre iki ayağı üzerinde yürür. Bunlar kuşlar ve insanlardır. Ayakta olanlar ise ağaçlar ve duvarlardır (İbn Arabî, 2005:81). Allah'ı tesbih etmeyi canlılığın göstergelerinden biri olarak kabul eden Arabî, tesbih esnasındaki halleri çerçevesinde bir sınıflandırma yapmış; buna göre varlıkları kıyam, rükû ve secde eder şekilde mütalaa etmiş ve buna uygun şekilde onları ayrı kategorilere yerleştirmiştir. Tüm varlıkları Allah'ı tesbih etme noktasında ortak bir alanda birleştiren İbn Arabî, bütün bu varlıklar arasında insan ve cinlerin farkını da ortaya koyar ki, ona göre bu yön, 'düşünme gücüdür'. İnsan çeşitli yollarla bilgi edinebilir. Arabî, insan için üç tür bilgi edinme yolu zikreder. Buna göre insan, diğer varlıklar gibi bilgileri ilâhî feyizden alabilir. Bazı bilgileri hayvanlarda olduğu gibi fıtratı vasıtasıyla kazanabilir. Ayrıca insan bazı bilgileri, ayırıcı vasfı olan düşünce gücüyle de elde edebilmektedir (İbn Arabî, 2006a:296-297).

İbn Arabî'ye göre mü'min, her şeyin tesbih ettiğinden ve tesbih eden her şeyin akıl sahibi olduğundan kuşku duymaz (İbn Arabî, 2006a:257). Şüphesiz İbn Arabî'nin böyle bir görüş ileri sürmesinin çeşitli sebepleri vardır. Bu sebepleri delil diye adlandıracak olursak, bunların bir kısmını ayet ve hadislerle dayandığı için naklî delil olarak kabul edebiliriz.

İbn Arabî'nin bu konuda hem "Fusûsu'l-Hikem" hem de "Fütûhât-ı Mekkiyye"de zikrettiği ayetlerin en önemlisi şudur: 'Göklerde ve yerde olan her şeyin, güneşin, ayın, yıldızların, dağların, ağaçların ve canlıların Allah'a secde ettiğini görmez misin?'(el-Hac, 22/18) Bu ayette Allah 'insanların çoğu secde eder' diyerek insanları istisna yapmıştır (İbn Arabî, 2006a:257). İbn Arabî bu ayeti şu şekilde açıklar: 'Görmedin mi göklerde olanlar ve yerde olanlar Allah'a secde etmektedirler.'(Hac, 22/18) Bu ifade geneli kapsamaktadır. Sonrasında tafsilatla ayet devam eder. 'Güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir' (Hac, 22/18) İnsanların birçoğu ifadesi de bir başka ayette açıklanmaktadır. '... ancak iman edenler ve iyi işler, salih ameller işleyenler müstesna; az değildir bunlar' (Sad, 38/24) Allah, 'bunlar az değildir' diyerek 'onlar çoktur' der (İbn Arabî, 2006d:108). Arabî'ye göre "bu secde, madenlerin, bulutların, canlıların, bazı insanların, felek ve unsurları imar edenlerin görerek ve ibret alarak yaptıkları secdedir" (İbn Arabî, 2006c:183).

İbn Arabî'nin 'her şeyin Allah'ı tesbih etmesi' ile bunların canlı oluşu arasında kurduğu ilişki şu esasa dayanır:

"Birinci öncül: Her şey Allah'ı tesbih eder ya da her şey Allah'a secde eder.

İkinci öncül: Tesbih eden her şey canlıdır.

Bu iki öncülden çıkan netice: Her şey canlıdır" (Demirli, 2005:16).

İbn Arabî'nin zikrettiği diğer ayetler şunlardır: 'Göklerde ve yerde bulunan her şeyin ve kuşların Allah'ı tesbih ettiğini görmez misin? Hepsi kendi salâtını ve tesbihini bildirmiştir'(En-Nur, 24/41) . 'Yedi gökler, yer ve onlarda bulunanlar Allah'ı tesbih eder. Her şey O'nun övgüsünü tesbih eder' (El-İsra, 17/44). Bu ayette İbn Arabî, 'şey' kelimesinin içeriği ile ilgili herhangi bir mahiyet ayrımı yapmaz ve günlük dilde cansız ve hissiz diye nitelenen bir şey ile ruhanî varlık veya insanı aynı konuma yerleştirir (Demirli, 2005:17). Bu ayet, hem yüce âlemleri hem süflî âlemleri hem de bunlar arasında bulunanları kapsamaktadır (İbn Arabî, 2006c:285).

İbn Arabî, Allah'ın Dâvûd'a verdiği nimetlerden söz ederken, dağların da Dâvûd ile tesbih ettiğini bildirdiği ayeti anımsatır. Dağlar da kuşlar da tesbih etmektedir (İbnü'l-Arabî, 2006:175).

İbn Arabî, her şeyin canlı olması hususunda bazı hadis rivayetlerine de başvurur. Bunlardan birine göre, Hz. Muhammed'in avucunun içindeki taşlar Allah'ı zikretmiştir. İnsanlar bunu olağanüstü bir tesbih saymış ve İbn Arabî'ye göre bu tutumlarıyla hataya düşmüşlerdir. Çünkü buradaki olağanüstü olay, taşların tesbih etmesi değildir. Asıl olağanüstü olay, taşların tesbih edişlerinin insanlar tarafından duyulmasıdır (İbn Arabî, 2006e:58). Çünkü taşlar Allah'ı devamlı tesbih ederler. Fakat onlar, özel bir şekilde ve kendilerine özgü bir konuşma tarzıyla Allah'ı tesbih etmektedirler. Bu olaydan önce çakıl taşları açıkça tesbih etmiyorlardı. Burada gerçekleşen olağanüstü şey, insanlara onların tesbihini işittirmektir. Normalde işitilmesi mümkün olmayan konuşmaların insanlara işittirilmesi olayı bir mucize haline getirmektedir (İbn Arabî, 2006e:58-59). Buradaki sıradışılık, taşların Hakk'ı tesbihinde değil, taşların tesbihini duyanların kulaklarında gerçekleşmiştir (İbn Arabî, 2006c:144).

İbn Arabî bir hadis rivayeti daha aktarır. "Müezzinin sesinin ulaştığı her yerde bulunan kuru-yaş eşyanın onun lehinde tanıklık edeceği bildirilmiştir" (Demirli, 2005:15).

Arabî, bu tür naklî bilgilerin çokça olduğunu belirttikten sonra bir bilgi kaynağından daha bahseder ki, bu da yaşadığı keşiftir. Aynı konu hakkında kendi şahsî tecrübesini de aktarır. Arabî yaşadığı keşfi şöyle açıklar: "Biz, taşların Allah'ı zikrettiğini duyduk. Kulaklarımız onu duydu ve her insanın idrak edemediği şeyleri ârifler algılamıştır" (Demirli, 2005:15).

Görüldüğü gibi, her şeyin canlılığı konusunda İbn Arabî'nin delilleri, Kur'an'da geçen bazı ayetler, bu ayetlerin mantıkî sonuçları, bazı hadisler ve yaşadığı keşif sürecidir.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız görüşlerin anlaşılması bakımından şu bilgilerinde ilave edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İbn Arabî kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla varlıkları cemadât, nebatât ve hayvanât diye sınıflandırmakta ve bunlara cin ve melek gibi ruhanî varlıkları da eklemektedir. Cemadât, nebatât ve hayvanât hiyerarşik bir düzen içinde birbirinden türemiştir. Arabî'nin cemadat olarak adlandırdığı şeyler insanlar tarafından genellikle cansız olarak kabul edilen varlıklardır. Ancak İbn Arabî düşüncesinde cansız olarak nitelendirilebilecek bir şey yoktur; çünkü her şey el-Hayy'in mazharıdır. Hayat ise bu sebeple varlıkla özdeşdir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin hayat sahibi olması ile o şeyin var olması aynı anlama gelir. Dolayısıyla var olan her şey, hayat sahibi olarak vardır (İbnü'l- Arabî, 2006:121).

“İbnü'l Arabî'nin her şeyin canlılığı fikri, genel anlamda doğa ve âlem görüşünü anlamamızı sağlayan temel hususlardan birisi olduğu kadar, aynı zamanda varlığın birliği (vahdet-i vücûd) ve bu meyanda ilâhî isimler teorisiyle de yakından ilgili ve onun iltizam ettiği bir neticedir” (Demirli, 2005:15).

İbn Arabî, fiil mahiyetindeki Hakk olarak 'vücûd' kavramına çok özel bir anlam vermekte ve onu 'hayat' ile özdeşleştirmektedir. Ona göre Hakk'ın bütün varlıkları istila etmesi, İlâhî Hayat'ın varlık âlemini tümüyle kaplayıp istila etmesi demektir. Bütün evren ezelfî bir hayat dolayısıyla çırpınıp durmaktadır. Ancak bu durum, insanların çoğunun idraki dışındadır. Bu insanlar için âlemin ancak çok az bir bölümü canlıdır. Oysa, âriflerin gözünde âlemdeki her şey canlıdır (İzutsu, 1999:201). Sıradan insanlar ve ârif kimseler arasındaki algı farklılığının sebebi, onların âlemin hakikatlerinden algıladıkları miktara göre, Allah'ın kulları arasında farklılık ve üstünlüğün ortaya çıkması için her şeyde mevcut olan canlılığın perdelenmiş olmasıdır (İbnü'l- Arabî, 2006a:167).

Demek ki, her şeyin canlı oluşu bazı kimselerden gizlenmişken, bazılarınca aşîkar bir haldir ki, bu kişiler Arabî tarafından ârif, keşif ehli ve havas olarak adlandırılır. Avâm denilen insan için, her şeyin canlı olduğu gerçeği ahirette gözlerindeki perde kaldırıldığı zaman ortaya çıkacak bir durumdur (İzutsu, 1999:202-203).

Sıradan insan her şeyin değilse bile, bazı şeylerin canlı olduğunun farkındadır. Örneğin bu kimseler, bitki ve hayvanı canlı addederler. Taş gibi cisimleri ise, cansız diye nitelendirirler. 'Neden bazı varlıkların canlılığı apaçık fark edilirken, bazı varlıkların canlılığı idrak edilememektedir' sorusuna İbn Arabî'nin getirdiği yanıt şöyledir: Hakkın tecellisinde yeknesaklık yoktur; aksine tecelli, tecelligaha bağlı olarak sonsuz değişken ve çeşitlidir. Buna binâen, Vücûd'un ya da Hayat'ın her şeyi kaplayıp istila ettiği her ne kadar doğru ise de, her şeyi yeknesak bir biçimde kaplayıp istila etmez. Bu istila şekilleri her hal için sâfiyet ve zayıflık derecesine göre değişkenlik gösterir (İzutsu, 1999:202).

İbn Arabî, her şeyin hayat sahibi olduğunu ileri sürmekle beraber, her hayat sahibinin aynı derecede canlılık taşımadığını, Hayy isminin aynı derecede tecelli etmemesi sonucu varlıkların farklı canlılık derecelerine sahip olduklarını belirtir. Tanrı'nun isimleri arasında yer alan el-Hayy adı –birçoklarıncı O'nun en önemli isimlerinden birisidir- Tanrı'nın hayat sahibi olması anlamına gelir. Tanrı hakkında kullanıldığında

Hayy, hakkında ölümün geçerli olmadığı varlık demektir (Topaloğlu,1997:549). Ancak Tanrı'nın herhangi bir isminin kemâli onun başka şeylere varlık vermesinin sebebini teşkil eder ve bu bakımdan el-Hayy ismi, hayat sahibi olma anlamı yanında, başka şeylere de hayat veren, hayat kaynağı olan anlamına gelir (Demirli, 2005:17-18).

Her şey ezeli hayat olan evrensel ruhla temas halindedir ve bu nedenle de diridir. el-Hayy isminin tezahürü ise farklı şiddetlerde gerçekleşir ve bu da canlılığı tek tarzda gerçekleşmekten alıkoyar. Aslında canlılıkta ortaya çıkan bu farklılığı yaratan şey, varlıkların ezeli hayat olan evrensel ruhtan etkilenme şeklinin, her birisinin kendisine mahsus istidatlarına uygun olarak birinden diğerine değişmesi, yani istidatlarının farklı olmasıdır. Bu noktada vahdet-i vücûd teorisinin tanıdık bir ifadesi karşımıza çıkar: 'Vahdet içinde kesret, kesret içinde vahdet' düşüncesi. Bu düşünce, hayat konusuna da uymaktadır. Şöyle ki, "Hayat şiddeti bakımından ortaya çıkmaktadır, ama her şeyi kaplayıp istila eden Hayat'ın içinde kendi nefislerini muhâfaza etmeleri açısından hepsi de aynıdır" (İzutsu, 1999:204). Buna göre canlılık bakımından varlıklar arasında bir çeşitlilik, çokluk söz konusu ise de, gerek sahip oldukları hayatın kaynağı gerekse kendi varlığını koruma noktasında varlıklar arasında ortak bir nokta, birlik söz konusudur.

Her varlığın Allah'ı tesbih ettiğini söyleyen İbn Arabî, dolayısıyla bütün varlıkların canlı olduğunu ileri sürmüştü. İnsanların tamamının neden bu tesbihi duymadıkları sorusunu ise, cemadâtın konuşmasının insanunkinden farklı olmasıyla açıklamıştı. Anlaşıldığı üzere bu farklılık, insanların tüm varlıklarda mevcut canlılığı idrakini önlemektedir. Ancak tek neden bu farklılık değildir. Arabî, bir başka yerde Allah'ın insanların gözüne bir perde indirdiğini iddia etmiştir ki bu perde de bir başka nedendir. Diğer bir neden de, varlıklardaki canlılığın şiddetinin aynı olmamasıdır. Bazı varlıklarda şiddetli olan hayat, bazı varlıklarda zayıf kalmakta bu durum da, o varlıklardaki canlılığı insanların çoğundan gizlemektedir. İbn Arabî bu nedenlere bir başkasını daha ekler. Buna göre hayat, her şeye yayılmıştır. Burada her şey, hayvanlar gibi canlılığı gözüken şeyler olabileceği gibi, bitki ve cemadât gibi canlılığın gizli kaldığı şeyler de olabilir. Hayat her şeye son derece açık bir şekilde yayıldığı için, bu yayılışın farkına varmak güçtür (İbn Arabî, 2007a:149). Hayatın her şeye açık bir şekilde yayılmış olması da, bu yayılışın herkesçe idrakini engelleyebilmektedir. Arabî, bunu Hakk'ın her şeye yayılışının onun herkesçe idrakine mani oluşunu örnek gösterir

ki bu karşılaştırma bize mutasavvıfların sıkça kullandığı güneş benzetmesini hatırlatır. Hatırlanacağı üzere bu benzetmede güneşin parlaklığının onun görülmesini engellediği ifade edilir.

İbn Arabî, hayatı sadece biyolojik yönüyle tartışmaz. Bu kavramı evrenin var oluşu açısından da ele alan Arabî için bu çerçevede izah edilen 'hayat' ana kavramlardan biridir.

Âlem, ilâhî hakikatlerden dört nispet talep eder ki, bunlar âlemin var edicileridir. Hayat, ilim, irade ve kudret bu nispetlerdir. Ancak bunlar eşdeğerde nispetler değildir. Aralarında bir hiyerarşi söz konusudur. Buna göre hayat ve ilim, nispetlerdeki iki asıldır; irade ve kudret ise bunların aşağısında bulunur. Asıl, hayattır. Çünkü o, ilmin varlığındaki şarttır. İlmin ilgi alanı geniştir. İlmin altında irade bulunur çünkü o, daha özeldir. Hayat iradeyi talep eder ve bu nedenle irade hayatın edilginidir (sonuç). Ancak irade, kudretten daha geneldir. Kudret de, ilmin edilgini gibidir. Çünkü ilim karşısında kudret, hayat karşısında ilim gibidir (İbn Arabî, 2006a:388).

Arabî, âlemin varoluşu hakkında yaptığı bu açıklamayı doğanın varoluşu hakkında da yapar ve bunu yaparken doğanın aslî unsurlarının sonuçları ve yukarıda bahsi geçen – hayat, ilim, irade ve kudret- kavramlar arasında ilişki kurar. Doğa da tıpkı âlemin varoluşunda olduğu gibi, dört hakikate dayanır. Bunlardan iki tanesi etken, iki tanesi ise edilgindir. Bu edilginlik, kendisinden çıktıkları şey sebebiyledir. Bu dört hakikat şunlardır: Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık. Kuruluk, sıcaklığın; yaşlık ise soğukluğun edilginidir.

“Bu bağlamda sıcaklık akıldan, akıl ise, hayattan meydana gelmiştir. Bu nedenle hayatın unsurlardan oluşmuş cisimlerdeki mührü sıcaklıktır. Soğukluk, nefsten; nefis ise bilgiden meydana gelmiştir. Bu nedenle bilgi, (gönülde) karar kılınca, inancın serinliği ve kar diye nitelenmiştir.

Kuruluk ve yaşlık, sıcaklık ve soğukluğun edilgini olunca irade kuruluğu istemiştir. Çünkü kuruluk, iradenin mertebesinde. Kudret de, kendi mertebesinde bulunan yaşlığı istemiştir. Kudret özellikle var etmeyle ilgili olduğu için, ona en uygun şey hayat olmuştur. O ise cisimlerdeki sıcaklık ve yaşlıktır. Böylece suret ve şekiller, hebâda tümel cisimde ortaya çıkmış, gök ve yer birbirinden ayrılmadan dürülmüş iken zuhur etmiştir” (İbn Arabî, 2006a:389).

İbn Arabî'ye göre âlemin varlığı için hayat, ilim, irade ve kudret gereklidir. Bunlar ayrıca neden-sonuç ilişkisi içinde birbiriyle bağlantılıdır. Diğer yandan doğanın varoluşu söz konusu olduğunda, bunların unsurlarda kendini göstermesi dolayısıyla

sıcaklık, kuruluk, soğukluk ve yaşlık da gerekli kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

2.3.2. Sadreddin Konevî’de Canlılık

İbn Arabî’nin takipçisi olan Sadreddin Konevî de İbn Arabî’ninkine benzer görüşler ortaya koyar. Konevî de, her şeyin canlı olduğu kanaatindedir. İlâhî hayat sırrı, bütün varlıklara sirayet etmiştir ve bütün mevcudat Hakk’ın hayatıyla canlanmıştır (Konevî, 2004a:173). Konevî, bir başka yerde bu görüşünü şu sözlerle ifade eder: “Her şey canlıdır. Eşyanın hayatı mutlak el-Hay’ın hayatının onların üzerindeki bir feyzi olduğuna göre, a’yân-ı sâbite, sâbitlikleri halinde canlıdır” (Konevî, 2004a:177). Konevî, canlılığı sadece dünya hayatındaki bir varoluş durumu olarak düşünmez, o canlılığın a’yân-ı sâbite halinde var olduğunu iddia eder. “Şayet a’yân-ı sâbite canlı olmasaydı, Hakk’ın ‘kün/ol’ sözünü duymazlardı” diye bir açıklamada bulunarak bu konudaki görüşünü gerekçelendirir. A’yân-ı sâbitenin bu sözü işitmeleri ve Hakk’ın bu emrini yerine getirmeleri, onların hayat sahibi olduklarını kanıtlamaktadır (Konevî, 2004a:177).

Konevî açısından canlılık sadece a’yân-ı sâbite haliyle ilgili değildir. O her şeyin çeşitli mertebeleri olduğunu ileri sürer ve ona göre bu mertebelerin ikisi, a’yân-ı sâbite ve ruhanîlik ile ilişkilidir ki, bunların her ikisi de canlılıkla ilgilidir. A’yân-ı sâbite konusunun canlılıkla ilgisini açıkladığımızı göre, Konevî açısından ruhanîliğin nelerde söz konusu olduğuna bakmalıyız. Konevî, her şeyin bir ruhanîliği olduğunu söyler. Ancak bu ruhanîlik melek, cin, insan ve hayvan gibi şeylerde açıkken; bitki, maden ve benzeri suretlerde gizli kalmaktadır (Konevî, 2004b:33). Her şeyde ruhanîliğin bulunduğu söylenmesi, her şeyin canlı olduğunun iddia edilmesi demektir. Zira, İbn Arabî, ruhun özelliğinin bulunduğu cisme canlılık kazandırmak olduğunu belirtmişti. İbn Arabî takipçisi olan Sadreddin Konevî’nin bunun aksini düşündüğünü gösteren herhangi bir ifadesine rastlanmamıştır. Dolayısıyla, her şeyde ruhanîlik olduğunu söyleyen Konevî, her şeyin canlı olduğunu da iddia etmektedir diyebiliriz.

Konevî de her şeyin yaratıcıyı tesbih ettiğini, her şeyin ‘natık’ olduğunu söyler ki, bu tesbihattan her şeyin canlı olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü sadece canlı, tesbih edebilir

(Konevî, 2004a:173). Konevî, hayatın kaynağı konusunda da İbn Arabî gibi düşünür. Ona göre, her şeyin hayatı, Hakk'ın hayatından bir 'feyiz'dir (Konevî, 2004a:173).

Konevî, hangi insanların bütün mevcudatta var olan bu hayatın idrakinde olduğu sorusunu da yanıtlar. Bazı varlıklardaki canlılık herkese görünürken, bazılarındaki canlılık, dünya hayatında peygamberlerin ve velîlerin dışında kalan sıradan insanlara gözükmemektedir. Konevî, velîyi şöyle tanımlar: Velî, her şeyde bulunan 'hayat' sırrını keşfeden kimsedir (Konevî, 2004a:173).

Konevî'de hayatın nasıl anlaşıldığının görülebilmesi için onun ölümden ne anladığına da bakılabilir. Konevî, el-Mümit ismini varlıkları dünya yaratılışından berzâha, berzâhtan ahiret hayatına intikal ettirmekle öldüren diye tanımlamaktadır ki, ölüm de ayn'ın dünya mertebesinden başka bir mertebeye intikali haline gelmekte, hayatın yok oluşu demek olmamaktadır (Konevî, 2004a:175).

Konevî nezdinde gerçek ölüm, biyolojik bir vakıa değildir. O, gerçek ölüyü Hakk'ın hayatının müşahedesinin ve feyzinin sirayetinin kendisine eşlik etmediği kimse olarak görür. Bu müşahede olmadığı için o kimse, gerçekte ölüdür (Konevî, 2004a:175). Konevî'nin ulaştığı netice, cahil ve perdeli kimsenin ölü olmasıdır ki, bu ifadeleri kullanan Konevî'nin hayatı hikmetle ilişkilendirdiği sonucunu çıkartmamız yanıltıcı olmayacaktır.

Sadreddin Konevî, hayat konusundaki görüşlerinde İbn Arabî'yi izlemiş, hayatın nelerde bulunduğu, bu hayatı kimlerin idrak ettiği, hayatın kaynağının ne olduğu gibi konularda İbn Arabî'nin görüşlerine benzer görüşler ortaya koymuştur.

BÖLÜM 3: KAYSERİLİ DÂVÛD

3.1. Kayserili Dâvûd'un Önemi

Kayserili Dâvûd'un Osmanlı bilim kültür düşünce hayatı için önemli bir düşünür olduğuna dair birçok araştırmacının müspet yargısı söz konusudur. Mesela, Fazlıoğlu, Kayserili Dâvûd'un hem Türk düşünce tarihinde hem de diğer İslam coğrafyalarında etkili olduğunu belirtirken (Fazlıoğlu, 1998:38); Mehmet Vural, vahdet-i vücud nazariyesinin Kayserili Dâvûd'un çabalarıyla Osmanlı coğrafyası ve İran gibi İslam ülkelerine yayılma imkânı bulduğu yargısını ileri sürer (Vural,1998:116) Buradan çıkarılacak netice genel hükümlerle ifade etmek gerekirse, Osmanlı bilim kültür düşünce hayatının köklerinde kurucu ve istikamet verici bir düşünürle karşı karşıya olduğumuzdur. Kayserili Dâvûd için hem ayrı ayrı alanlar hem de bu alanların birlik oluşturması bakımından önemliliğinden bahsetmek mümkündür. Bu konuya ilişkin birkaç ayrıntı üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Kayserili Dâvûd'u önemli kılan unsur, İbn Arabî ve Arabî'nin "Fusûsu'l-Hikem" adlı eserine yazdığı şerh dolayısıyladır. "Matla' Hususi'l-Kelim fi Maânî Fusûsi'l-Hikem Hususi'l-Kelim fi Maânî Fusûsi'l-Hikem" ismini taşıyan bu şerh hakkında, Arabî'nin düşüncelerinin sentezlenerek etkili bir şekilde anlatıldığı söylenir. Bilindiği üzere "Fusûsu'l-Hikem" ile ilgili pek çok şerh yazılmıştır. Bu durum, "Kayserili Dâvûd'un nasıl olup da diğer şarihler arasından sıyrılıp öne çıktığı" sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun yanıtı, daha önce ifade ettiğimiz "Fusûsu'l-Hikem" kavrayışı yanında, Kayserili Dâvûd'un bireysel manada donanımı, toplumsal rolü ve üslûbunda saklı olmalıdır.

Kayserili Dâvûd'un, İbn Arabî söz konusu olduğunda Arabî'nin fikirlerini en iyi anlatan kişi olduğu kabul edilir (Bayrakdar, 1988:15). Diğer taraftan Denis Gril, Kayserili Dâvûd'un İbn Arabî'nin bütün eserlerine yaydığı doktrini sentezleyerek anlatmada büyük başarı gösterdiğini tespit edip doktrinin parçaları arasında gerçekleştirdiği yaklaşımla Doğu'da Ekberci ekolün gelişmesine katkı sağladığını ileri sürmüştür (Gril, 1988:48).

Kayserili Dâvûd'un yazdığı bu şerh, daha kendi döneminde Anadolu'da tanınmıştır (Bayrakdar, 1988:15). Vahdet-i vücûd nazariyesini ilk defa felsefî mahiyette açıklayıp

savunduğu iddia edilen Kayserili Dâvûd'un çabalarıyla bu nazariye, Osmanlı coğrafyası ve İran'da yayılma imkânı bulmuştur (Vural,1998:116). Kayserili Dâvûd sayesinde tasavvufun Anadolu'da kökleşme istidadı kazandığı ve yayıldığı söylenmektedir (Çoruh, 1977:20-21). Demirli, onun sahip olduğu birikim ve üstlendiği toplumsal görev dolayısıyla etkili olduğunu, bu sayede şerhinin başta tasavvuf çevreleri olmak üzere genel olarak hüsnü kabul gördüğünü, daha sonraki şerhler üzerinde etkili olmasının gerçek sebebinin de bu olduğunu düşünmektedir (Demirli, 1998:62). Diğer bir deyişle Kayserili Dâvûd, siyasi otoritenin kendisine verdiği başmüderislik görevinin sağladığı nitelik ile de bir cazibe unsuru olmuş olmalıdır.

Yukarıdaki ifadeleri göz önünde bulundurarak, Kayserili Dâvûd'un bu başarısında onun şahsiyeti ve sahip olduğu konumun da etkili olduğunu belirtiyoruz. Şöyle ki, o zahiri ilimler diye ifade edilen fıkıh, hadis, kelam, felsefe gibi disiplinlere vâkıf ve bu alanlarda yetkin bir düşünürdü. Diğer taraftan o, manevî terbiyesini de silsile bakımından Arabî'ye ulaşan Kaşanî'den almış, böylece ilmî yetkinliği tasavvufî nitelikler ile mezcedilmiştir. Ekrem Demirli, onu İslam dünyasının en önemli düşünürlerinden Gazzalî'ye benzeterek onu İslâm dünyasında benzer bir fonksiyon icra etmiş bir düşünür sayar. Ona göre Kayserili Dâvûd, "İslam düşüncesinin ulaştığı disiplinler arası farklılıklardan ziyade benzerlik ve uzlaşmanın esas olduğu 'mezc' dönemi ilim adamı prototipini" temsil etmektedir (Demirli, 1998:62).

Kayserili Dâvûd'un ilmî zemindeki bu önemli mevkiinin yanı sıra, onun bizzat Orhan Gazi tarafından İznik'te yaptırılan medreseye başmüderis atanması da konumuz açısından dikkate değerdir. Onun bu şekilde görevlendirilmesi, tasavvufî mantalite ile Osmanlı siyasetinin irtibatını ya da entegrasyonunu gerçekleştirmesini sağlamış olabilir. Diğer bir deyişle o, vahdet-i vücûd nazariyesi ile Osmanlı devlet yapılanması arasında bir köprü olmuştur (Kılıç, 1998:237).

Kayserili Dâvûd, Osmanlı devletinin ilim geleneğinin oluşmasında da etkili olmuştur. Nitekim Kayserili Dâvûd'dan bir süre sonra aynı medresede görev yapan Molla Hamza Fenarî gibi sûfi-bilim adamlarının varlığı, Kayserili Dâvûd'un gerek şerhleri gerekse de diğer eserleriyle kendisinden sonraki ilmî geleneğin şekillenmesinde ne ölçüde rol oynadığını göstermektedir (Demirli, 1998:63). Onun ilim geleneğindeki etkileri, sûfi-bilim adamı kimliği ile tebarüz eden Molla Fenarî'den başka Kutbüddin İznikî, Sofyalı

Bâli Efendi, Abdullah Bosnevî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi önemli isimler aracılığıyla XX. yüzyıla kadar devam etmiştir (Bayraktar, 1994:34).

İbn Arabî düşüncesinin önemli takipçi ve yayıcı ve felsefi mahiyette açıklayıcılarından biri olan Kayserili Dâvûd (Vural,1998:122), sadece “şârih”liği ve sûfi-bilim adamlığı sıfatlarıyla değil, eleştiriciliği ve yeni fikirler ortaya koyması ile de dikkatleri çeker (Bayraktar, 1988:15). Mesela onun, Aristoteles ve Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'nin zaman ilgili görüşlerini eleştirip kendi zaman anlayışını ortaya koyması öte taraftan, varlığın kökeni konusunda yeni bir varlığı “duhan”ı bir metafizik açılım olarak teklif etmesi onun bu özellikleri ile ilgilidir (Bayraktar, 1994:33).

Kendine özgü düşünceleriyle birlikte, İbn Arabî'nin tasavvuf görüşlerini yorumlayarak Anadolu'da yayılmasına katkıda bulunan Kayserili Dâvûd, farklı bir zeminde gelişen bilim geleneğinin de; Fahreddin Razî'nin temsil ettiği “Müteahhirin” anlayışının da savunucusu ve devam ettiricisi sayılır (Vural,1998:122) Bu bakımdan Kayserili Dâvûd'un, Fahreddin Razî'deki kelam-felsefe birlikteliği ile Arabî'nin tasavvufi görüşlerini meczettiği düşünülebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde Kayserili Dâvûd'un felsefe ile tasavvufu meczettiği yargısına ulaşılabilir. Ancak bu noktada göz ardı edilmemesi gereken husus, Kayserili Dâvûd tarafından ele alınan felsefenin, İbn Sînâ felsefesi olmayıp kelamın içine yerleştirilerek kelamlaştırılan bir felsefe olduğudur.

Gerek Türk düşünce tarihinde, gerekse diğer İslam coğrafyalarında tesirde bulunan Kayserili Dâvûd'un en önemli başarısı şudur:

“irfanî söylemi yani genelde tasavvufi keşf ve ilhamı, özelde vahdet-i vücûd tasavvufi manzumesini burhanî istilahlarla yani medrese diliyle yeniden inşa etmesi; buna bağlı olarak, Selçuklu-Osmanlı medrese geleneği ile tasavvuf geleneği arasında, dil çerçevesinde belirli bir mutabakatı sağlamasıdır. Kayserili Dâvûd'un irfanî söylem ile burhanî söylem arasında kurduğu bu dil birliği onun mantık ve matematik eğitiminin tesirini taşımaktadır” (Fazhoğlu, 1998:38).

Kayserili Dâvûd, medrese geleneği ile tasavvuf geleneği arasında mutabakat sağlarken, ulemaya, intisap bilgisinin özgünlüğünü ve üstünlüğünü hatırlatmıştır. Ona göre, ilahiyat ve felsefe, tanrı bilgisini ele alsalar bile bu bilgiye nasıl ulaşılacağını öğretmezler. Bu bilgiye tasavvuf yoluyla ulaşılacağını düşünen Kayserili Dâvûd, bütün mantıksal delillendirme pratiğini ve metin bilgilerini sûfilîği savunma hizmetine sunmuştur (Gril, 1998:48).

Kayserili Dâvûd, İbn Arabî'nin "Fusûsu'l-Hikem" adlı eserini, İbn Farîz'in "Kasidetü't-Taiyye" ve "Kasidetü'l-Mimiyye" isimli eserlerini ve Kaşanî'nin de "Besmele bi's-Suretin nev'iyeti'l-İnsaniyyeti'l-kâmile" (Vural, 1998:117) adlı eserini şerh ederek hem bir tasavvufî tercihte bulunmuş hem de bu üç ünlü müellifin düşüncelerini sentezlemiş görünmektedir. Tasavvuf tarihi açısından o yıllarda bu isimlerden daha farklı ve değişik coğrafyalarda etkili olmuş sûfilerin varlığı bilinmektedir. Kayserili Dâvûd'un özellikle bu üç ismi tercih etmesi dikkate değerdir. Çağdaş bazı yazarlarca vahdet-i vücûd ekolüne muhalif bir sûfî sayılan Ömer İbn Fariz'in eserlerinin Kayserili Dâvûd ve Kaşanî'nin talebelerinden Saidüddin Ferganî gibi mutasavvıflarca şerh edilmesi, kendilerinden sonra İbn Fariz'i Arabî ekolünün bir parçası sayan geleneğin oluşmasına katkı sağlamış görünmektedir (Demirli, 1998:63).

Kayserili Dâvûd'un Fusûsu'l-Hikem şerhi, sadece Anadolu'da veya Sünnî dünyada etkili olmamıştır. Bu şerh İslam dünyasının Şii bölgelerinde de hüsnü kabul görmüş ve tasavvuf irfanının anlaşılmasında etkili olmuştur (Demirli, 1998:63). Kendisinden sonraki Türk, Arap ve İranlı düşünürler, İbn Arabî'nin Fusûs'unu okuyup anlamada onun bu şerhini kılavuz olarak kullanmışlardır (Bayraktar, 1988:15).

Arap düşünürleri üzerindeki etkisine örnek olarak Abdülganî en-Nablusî ve Cezayir'in milli kahramanı Emir Abdülkadir isimleri zikredilebilir. Kayserili Dâvûd'un İranlı düşünürler üzerindeki etkisi daha büyük olmuştur. İran'da bulunan Sâva şehrini ziyaret ettiği için kendisine "es-Sâvî" künyesi de verilen (Bayraktar, 1988:78) Kayserili Dâvûd'un tasavvuf yolundaki üstadı Abdürrezzâk el-Kaşanî ile Sâva'da tanıştığı tahmin edilmektedir (Bayraktar, 1994:33). Şii kelamcısı Haydar el-Âmülî ve filozof Molla Sadr Şirazî, Kayserili Dâvûd'dan etkilenen düşünürler arasında gösterilir (Bayraktar, 1994:34). Kayserili Dâvûd'un şerhi, İsfahan ve Tahran felsefe çevrelerinde irfan ders kitaplarının en önemlilerinden sayılagelmiş ve bu şerh uzun süre İran'da ders kitabı olarak okutulmuş, bu şerhle ilgili yeni şerhler yazılmıştır (Dinanî, 1998:70-71).

İran ve Arap dünyası dışında Hint Alt Kıtasındaki Fusûs şerhi geleneği bağlamında da İbn Arabî ekolünün en etkili yazarı Kayserili Dâvûd sayılmaktadır. Kayserî karşısında olsa olsa Câmî etkili bir şahsiyet görülmekte ancak Fusûs geleneği alanında Kayserili Dâvûd'un etkisinin daha yaygın olduğu düşünülmektedir (Umar, 1998).

Görüldüğü üzere, Kayserili Dâvûd, hem tasavvuf tarihi açısından hem İbn Arabî düşüncesinin anlaşılması bakımından hem de Osmanlı düşünce tarihi ve ilim geleneği açısından önemlidir. Onun sahip olduğu bu önem, devrinin önde gelen alimlerinden biri oluşu, hem zahiri ilimlerde hem de tasavvuf alanında otorite olması, İbn Arabî düşüncesini en iyi anlatan kişilerden biri olup bu düşünceyi sentezleyerek felsefi bir tarzda yorumlaması ve İznik Medresesine başmüdürris atanması dolayısıyladır.

Kayserili Dâvûd'un fikirlerinin ve yorumlarının anlaşılması, hem Osmanlı ilim geleneğinin temellerinin anlaşılması hem de İbn Arabî merkezinde vahdet-i vücûd düşüncesinin doğru değerlendirilmesi bakımından önemlidir.

3.2. Kayserili Dâvûd'un Varlık Anlayışı

Varlık, Arapça vücûd kelimesinin Türkçe karşılığıdır. Vücûd kelimesinin çeşitli anlamları vardır. Beş duyu ile anlaşılan şey, bir şeye güç yetirme, varlıkla nüfuz etme, bir şeyin varlıkta güç kazanması ilk anlamlardandır. Felsefede varlık kavramı, varolma, varoluş ve varolan gibi kavramlarla birlikte açıklanmaya çalışılmaktadır (Vural, 1998:118). Bilindiği gibi, Vahdet-i vücûd öğretisinin merkezinde "vücûd" kavramı yer almaktadır. İbn Arabî ve onun öğretisine bağlı düşünürler, vücûdu tek gerçeklik, her türlü oluş ve tezahürü de bir bakıma vücûdun arazları gibi görmüşlerdir (el-Kayserî, 1997:7). Kayserili Dâvûd da bu ekole bağlı bir düşünür olarak Allah'ın ve insanın varlığını vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde ele almıştır (Vural, 1998:120). Kayserili Dâvûd'a göre varlık, Tanrı'nın varlığının dış dünyaya kendileri vasıtasıyla açıldığı isim ve sıfatlarının tecellisidir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde her bir varlık, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisi olma yönünden ayrı bir varlığa sahip olduğuna halde, her bir isim ve sıfat Tanrı'nın varlığından kaynaklandığı için bütün varlıklar da tek bir hakikate râcîdir denilebilmektedir (Vural, 1998:120).

Varlığı Tanrı kavramı ile açıklamaya çalışan Kayserili Dâvûd, Tanrı'nın şeylerin ta kendisi olduğunu söyledikten sonra bu ifadeyi izah etmeye çalışır. Buna göre, Hakk'ın her şey olduğu veya şeylerin toplamından ibaret olduğu düşünülmemelidir. Her şeyin O'nunla mevcut olması, O'nun her şeyden başka olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. O'nun şeylerin aynısı oluşu, ilim ve ayn (varlık) alanında isim ve sıfat örtülerine bürünmesiyle, şeylerden başka oluşu ise, zâtında gizlenmişliği nedeniyledir (el-Kayserî, 1997:7-8).

Kayserili Dâvûd, Hakk, Mutlak Vücûd ve Vücûd diye adlandırdığı Tanrı'yı haricî âlemde ve Tanrı bilgisinde bulunan varlıklardan ayrı tutarken şu nedenleri sıralar: Vücûd kendisi olmak bakımından, şartsız olarak mutlaklık ve sınırlılıkla sınırlanmaktan âzâdedir. O, tümel, tikel; genel, özel olmadığı gibi, zâtına ilave bir birlikle bir ya da çok da değildir. Vücûd, cevher, mahiyet ya da araz değildir. O, kendisine eklenmiş bir vücûd anlamında mevcut bir şey de değildir. O'nun mevcudiyeti, bizzat kendisi ve özüyledir. "Vücûd, haddini bilmezlerin söylediği gibi, O'nu düşünenlerin bulunmadığı anda gerçekliği olmayan itibarî bir şey de değildir. Zihinde ve haricî âlemde her şey O'nunla gerçekleşmektedir" (el-Kayserî, 1997:14).

"O, her şeyi zâtı ile kuşatır. Eşyanın varoluşu onunladır. Eğer Vücûd olmasaydı ne zihinde ne de dışarıda hiçbir şey varolmazdı. O, şeylerin varlıkta tutanı, hatta ta kendisidir. Çünkü O, kendi mertebelerinde tecelli eden şeylerin gerçekliklerini ve sûretlerini zihinde ve dış dünyada izhar edendir. (...)

Vücûd'un zıddı ve benzeri yoktur.; çünkü benzerlik ve zıtlık birbirine muhalif iki varoluş tarzıdır. (...)

Vücûd, kendisi olarak birdir; onun karşısında bir başka vücûdun gerçekleşmesi imkânsızdır. Zıtlar onunla gerçekleşir, benzerler onunla varolur; dahası iki zıd ve başka biçimde görünen odur. Bu yüzden çelişkiyi ortadan kaldırmak gerekir. İki şey arasındaki çelişki, akıl itibariyledir. Vücûd'da tüm varoluş tarzları birleşir. Zâhir olma, bâtin olma ve birbirinin karşısı tüm varlıksal sıfatlar vücûdun kendisinde kaybolmuştur. (...)

Vücûd, yalnlığı dolayısıyla asla, aynî ve zihnî bölünme ve parçalanma kabul etmez. Öyleyse onun faslı, cinsi dolayısıyla tanımını da yoktur.

Vücûd, özünde şiddet ve za'fı kabul etmez. Zira şiddet ve za'f, zâtın özünde değil, onun bir yerde yerleşmesinde düşünülebilir; iki mahalle ilişen siyahlık ve beyazlık gibi. (...)

Vücud salt iyiliktir. İyi olan her şey ondan ve onunladır. Vücûd'un varlığı zâtı ile ve zâtındandır. Zira vücûd gerçekleşmesinde zâtından başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O bizzat kendi özüyle varlıkta durandır ve başkasını da varlıkta tutandır.

Vücûd'un başlangıcı yoktur; eğer olsaydı, mümkün olacağı için kendisini var edecek bir nedene muhtaç olurdu. Onun nihayeti de yoktur; eğer olsaydı, yokluğa maruz kalır, neticede kendi zıddıyla nitelenmiş olur veya dönüşmesi gerekirdi. Öyleyse ezeli ve ebedîdir" (el-Kayserî, 1997:15).

Görünen âlemdeki her bir belirlenimin ve gayb âleminde her gizlenenin dönüşünün Vücûd'a olacağını belirten Kayserili Dâvûd, Vücûd'un her şeyi bilen oluşunu O'nun özüyle her şeyi kuşatmasına bağlar (el-Kayserî, 1997:15). Her bilenin bilgisinin oluşması da O'nun aracılığı ile gerçekleşmekte, böylece Vücûd, bilgin olmaya en layık varlık olmaktadır. Hayat, ilim, irade, kudret, işitme ve benzeri tüm nitelikler O'nunla kâimdir. O, başka bir şey aracılığı ile değil, bizatihi bilen, mürîd, duyan ve görendir.

Diğer taraftan O, tecellisi ve sözü edilen yetkinliklerinin sûretleriyle çeşitli biçimlerde kendisini göstermektedir ” (el-Kayserî, 1997:16).

“O salt nurdur. Çünkü O, kendisi görünen ve başkasını da açığa çıkarandır. Zira her şey O’nunla idrak edilir; O, gayb semalarını, ruhlar âlemini ve cisimler dünyasını aydınlatandır. Çünkü bunlar ancak O’nun sayesinde varlık ve gerçeklik kazanır. O ruhanî ve cismanî ışıkların hepsinin kaynağıdır. O’nun hakikatini kendisinden başkası bilemez” (el-Kayserî, 1997:16).

Vücûd’un zihnî âlemde ve dış âlemde isim ve sıfat örtüleri içinde belirmesini “O’nun eşyanın kendisi oluşu” şeklinde ifade eden Kayserili Dâvûd, Vücûd’un eşyadan başka oluşunun izahını da şu şekilde yapar: “... eşyanın gayrısı oluşu ise, zâtında gizlenmesi, noksanlık ve kusur gerektiren şeylerden yüce olması, sınırlanma ve belirlenmeden münezzeah bulunması, sonradan olma ve yaratılma niteliklerinden mukaddes olması iledir” (el-Kayserî, 1997:16-17).

Kayserili Dâvûd, Vücûd’u hakikat diye de isimlendirir. Vücûd, tek bir hakikattir ve O’nda çokluk yoktur. “Hakikatin zuhûrunun ve sûretlerinin çokluğu, O’nun zât bakımından birliğine, kendisine ek bir taayyünle değil de zâtıyla belirginleşip taayyün etmesine engel değildir” (el-Kayserî, 1997:16). Bu konuyla ilgili olduğu için mutlak Vücûd’un iki önemli mertebesine değinmemiz yerinde olacaktır. Kayserili Dâvûd, Mutlak Vücûd’a dair ahadiyyet ve vahdaniyet mertebelerinden bahseder. Ahadiyyet mertebesinde Vücûd, tüm belirlenimlerden uzaktır. Bu mertebede ne sıfat, ne isim ne sıfatlanan ne de isimlenen vardır. Sadece zât vardır. Vahidiyyet mertebesi ise, isim ve sıfatlar mertebesidir. Vücûd, sıfat, sıfatlanan, isim ve isimlenen olur. Hem ahadiyyet hem de vahidiyyet birlik anlamına gelmektedir; ancak bunlar Kayserili Dâvûd’un kullanımında iki farklı metafizik alana işaret etmektedirler. Bu iki mertebe arasında da bir zâhirîlik-bâtınîlik ilişkisi vardır. Ahadiyyet, vahidiyyetin bâtını iken, vahidiyyet de ahadiyyetin zâhiri olmaktadır (el-Kayserî, 1997:8).

Kayserili Dâvûd için “varlık” söz konusu olduğunda “Vücûd” onun isim ve sıfatları merkezî bir öneme sahip olmaktadır. Bu görüşlerin içinde vahdet-i vücûd anlayışının Hakk/Tanrı kavrayışı yansıtılmış görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, İbn Arabî ya da Sadreddin Konevî’nin Vücûd’dan anladıkları ile Kayserili Dâvûd’un bu konudaki görüşleri arasında bir uygunluk olduğunu söylemek mümkündür. Onun isim ve sıfatları bağlamında Vücûd hakkındaki kanaatlerinin ayrıntılarını görmek için Tanrı’nın ele

aldığımız problem bakımından da yani, canlı Tanrı ve canlı varlıklar arasındaki ilişkinin anlaşılması bakımından da, söylediklerini bilmemiz gerekir.

Kayserili Dâvûd, öncelikle sıfatları küllü tam kuşatanlar ve birçok şeyi kuşatmakla beraber küllü tam kuşatmayanlar şeklinde ikiye ayırır. Küllü tam kuşatan sıfatlar yedi imam da denilen ana sıfatlardır. Bunlar, hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar, kelamdır. Her ne kadar bu sıfatlar diğer sıfatların asılları iseler de, gerçekleştirmelerinde bazısı bazısıyla kayıtlıdır. İlim hayatla kayıtlı iken, kudret ilimle ve hayatla kayıtlıdır; irade için de durum buna benzer. Sem', basar ve kelim ise ilk dört sıfatla kayıtlıdır (el-Kayserî, 1997:25).

Kayserili Dâvûd, isimleri bir başka açıdan değerlendirerek bu isimlerin dörde bölünebileceği sonucuna varır. Ona göre bunlar ana isimlerdir:

“Evvel, âhir, zâhir, bâtın. Tüm isimleri toplayan isim Allah ve Rahman ismidir. Allah; ‘İster Allah diye çağırın ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın en güzel isimler O’nundur” (İsra:110) buyurmuştur. Bunlardan her birinin hakimiyeti altında bulunan güzel isimleri vardır. Mazharı ezeli ve ebedî olan her ismin; ezeliyeti evvel isminden, ebediliği âhir isminden, zuhûru zâhir isminden, butûnu bâtın ismindendir. İbda ve icada ilişkin isimleri evvel ismine dahildir. İade ve cezaya ilişkin isimleri âhir ismine dahildir. Zuhûr ve butûna ilişkin olanlar zâhir ve bâtına dahildir. Şeyler şu dört halden hâlî olamazlar: Zuhûr, butûn, evveliyet ve ahiriyyet” (el-Kayserî, 1997:25).

Kayserili Dâvûd, ilâhî isimlerin bir başka şekilde de değerlendirilebileceğini gösterir. Bu değerlendirmede isimler, zât, sıfat ve fiil isimleri diye üç bölüme ayrılır.

“Her ne kadar bunların tamamı zâtın isimleri olsalar da, O’nun bu isimlerde zuhuru açısından zât isimleri; sıfatların zuhuru açısından sıfat isimleri; bunlarda fiillerin zuhuru açısından da esmaü'l- efâl adını alırlar” (el-Kayserî, 1997:25).

Kayserili Dâvûd, ilâhî isimleri bu şekilde tasnif ettikten sonra, esmaü'l-hüsna içinde yer alan isimleri bu tasnif içine yerleştirir. Bu tasnife göre, Allah ismi zât isimler içinde, Hayy ismi sıfat isimler arasında, Muhyî ismi ise fiil isimler içinde yer alır ” (el-Kayserî, 1997:25).

Müellifimiz, ilâhî isim ve sıfatlarda gösterdiği farklı açılardan değerlendirme becerisini varlık mertebelerinde de yineleyecektir. Kayserili Dâvûd, Vücut’un Hakk’taki mertebelerini açıkladıktan sonra varlık mertebelerini izah eder. Ancak o, bunu birkaç farklı açıdan yaptığı için tek değil, birden fazla tasnif ortaya koyar.

Bu tasnifleri ele almadan önce yaratılan ilk şeyin ne oldu konusunda Kayserili Dâvûd'un yorumlarına yer vermeyi uygun görüyoruz. Yaratılan ilk şeyin ne olduğu hususunda "İlk yaratılan nurumdur" hadisini esas alan Kayserili Dâvûd, "nur" kelimesini ruh (Vural, 1998:120) ve ilk akıl olarak yorumlamaktadır. İlk Akıl, aynı zamanda potansiyel olarak bütün evrendekileri barındıran bir ilke olduğu için ona "Büyük âlem" ve "İnsan-ı Kebir" de denir. Diğer bir ifadeyle, Âdem-i Hakiki, "Hakikatü'l- Muhammediye veya Nur-u Muhammedî"dir (el-Kayserî, 1997:9). Görüldüğü üzere Kayserili Dâvûd'un bu kullanımında ruh ve akıl benzer anlamdadır. Ruh, akıl ve nefis kelimelerinin bu şekilde kullanılması diğer İslam filozoflarında da görülebilmektedir (Vural, 1998:120).

Kayserili Dâvûd'un, varlık mertebelerini farklı bakış açıları etrafında çeşitli şekillerde ele aldığını dile getirmiştik. Bu kategorilerden ilki, iki kısımdan ibarettir:

1-Zihnî Varlık: Henüz sûretleriyle dış dünyada bulunmayan, fakat Allah'ın ilim sıfatında bulunan varlık (Vural, 1998:119). Kayserili Dâvûd, Kuran'daki ayetleri delil göstererek her şeyin Allah'ın ilminde bir sûreti olduğunu, o sûretin Allah'ın sıfatlarından bir sıfatın mazharı ve tecellilerinden bir tecelli olduğunu söyler. Bu ilmî sûretlerin başlangıcı ve sonu yoktur (Vural, 1998:119). Kayserili Dâvûd, bu ilmî sûretleri a'yân-ı sâbite diye adlandırır. Ona göre, a'yân-ı sâbitenin iki yönü vardır:

a- Onlar ilâhî isimlerin sûretleridir.

b- Haricî varlıkların gerçekleridir.

İsimlerin sûretleri olan aynlar, ruhların bedenleri gibiyken, haricî varlıkların gerçekleri olmaları bakımından bedenlerin ruhları gibidirler. A'yân-ı sâbite, ilmî sûretler olmaları nedeniyle yaratılmış diye vasıflandırılmazlar. Çünkü bunlar dışarıda mevcut değildirler ve yaratılmış şeyin dışarıda mevcut olması gerekir. Bu ilmî sûretler, ilâhî zâttan taşarlar. İlk tecelli, zâtî sevgi vasıtasıyla gerçekleşir (el-Kayserî, 1997:32).

Kayserili Dâvûd, a'yân-ı sâbite hakkında bu tür değerlendirmelerde bulunurken tasavvuf ıstılahı ile filozof ve kelimciler arasında bu ifadenin kullanımında ortaya çıkan farka da işaret eder. İlâhî isimlerin bilgisindeki ma'kul sûretler tikel olsun, tümel olsun ehlullah ıstılahında "a'yân-ı sâbite" diye isimlendirilmiştir. Oysa Kayserili Dâvûd'un nazar ehli diye adlandırdığı filozof ve kelimciler, bu ilmî sûretlerin tümellerini

mahiyetler ve hakikatler; cüzîlerini hüviyetler diye adlandırmıştırlar (el-Kayserî, 1997:30).

2- Haricî Varlık: Dış dünyada çeşitli mertebelerde tezahür etmiş varlıktır (Vural, 1998:119).

Kayserili Dâvûd, varlıkları bir başka değerlendirmede dört mertebede ele alır:

- 1- Dış âlemde bir şeyin varlığı
- 2- Akledilebilir şeylerin varlığı
- 3- Bir şeyin konuşulan sözlerdeki varlığı
- 4- Bir şeyin yazıdaki varlığı (Vural, 1998:118).

Kayserili Dâvûd, “Hazarât-ı Hams” adını vererek beşli varlık mertebesinden de bahseder. Bu tasnife göre varlık mertebeleri şunlardır:

- 1- Mutlak bilinmezlik siferi (mutlak gayb hazreti)
- 2- Göreli bilinmezlik siferi (izafi gayb hazreti)
- 3- Mutlak bilinmeze yakın soyut akıllar ve nefsler siferi (ceberût)
- 4- Duyulur dünyaya yakın misal siferi (melekût)
- 5- Duyulur dünya siferi (şehadet âlemi)

Kayserili Dâvûd için şehadet âlemi içinde yer alan insanın ayrı bir önemi vardır. Çünkü insan, şehadet âleminde bulunsa da bu beş hazreti de kendinde toplamaktadır (el-Kayserî, 1997:8).

“Mutlak bilinemezlik siferi her türlü varoluşun ilkelerinin bulunduğu sabit aynlar (a’yân-ı sâbite) alanıdır ve Mutlak Zâtın bilgisinden ibarettir. Bu mertebede henüz hiçbir varlık, ilâhî bilgi dışında zuhur etmemiştir.

Görelî bilinemezlik siferi: Bu alana ruhlar âlemi de denir ve ruhlar, melekî akıllar, soyut akıllar, nefsler ve her türlü duyulur varlıkların misali burada yer alır. Kendi içinde Ceberût ve Melekût olmak üzere ikiye ayrılır. Daha sonra da duyulur âlem gelir. Tüm bu alanlara ilâhî kelimeler de denir” (el-Kayserî, 1997:9).

Kayserili Dâvûd, varlığı yukarıda bilinebilirlik açısından değerlendirmiş, benzer bir başka beşli sınıflandırmada da varlığı ontik açıdan tasnif etmiştir. Buna göre varlıklar için şu âlemlerden bahsedilmektedir:

- 1- Misal Varlıklar Alemi
- 2- Ceberût Varlıklar Alemi
- 3- Melekût Varlıklar alemi
- 4- Mülk Varlıklar Alemi
- 5- Kâmil Varlıklar Alemi (İnsan-ı Kamil Alemi)

Bu varlık kategorilerinde misal âlemi, zihnî varlıkları kapsamakta, diğer âlemler ise, haricî varlık düzeyinde tezahür etmiş varlıkları kapsamaktadır. Her şey, bu mertebelerin birinde ya da birkaçında veya hepsinde birden varolmalıdır. Bu mertebelerde varolmayan herhangi bir şey sırf yokluktur ve onun hakkında bunun ötesinde herhangi bir şey söylemek mümkün değildir (Vural, 1998:119).

Âlem olarak da adlandırılan bu mertebeler, zâtın değil, isimlerinin etkin olduğu varlık alanlarıdır. Hak, Rahmanî Nefes üzerinde, ilk akıl âleminin sûretlerini var etmiştir. Bu aklî sûretler, mukarreb melekler, mücerred akıllar ve mücerred ruhlar olarak isimlendirilmiştir. Bu varlıkların bulunduğu âleme Ceberût âlemi denmektedir. Daha sonra Hak, isimlere ilişkin düşündür nefsin sûretlerini var etmiştir ki, bunların buldukları mertebeye Melekût âlemi denir (Şahin, 1998:135).

Görülür âlem (şehadet âlemi), hakkında dış duyular ve akıl aracılığıyla algılama, araştırma ve incelemede bulunabileceğimiz bir dünyadır. Görünmez âlem ise, yalnızca peygamberlere ve “ehlul-keşf ve'l-vücûd veliler”in idrakine açılan bir dünyadır (Koç, 1998:247).

Kayserili Dâvûd’un çeşitli açılara göre yaptığı bu tasnifler ele alınırken, onun “vahdet-i vücûd” ekolüne mensup bir düşünür olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu ekole göre “Varlık”, hakikatte parçalanamaz bir bütündür. Kayserili Dâvûd’un yaptığı bu tasnifler, varlığın anlaşılması için yapılmış çalışmalardır. Bu tasniflerden bir diğeri de üçlü bir sınıflandırmadır.

Bu üçlü “tasnife göre ‘Lahût’ ile ‘Nasût’ arasında yani Hak ile Halk arasında bir ara bölge, bir geçiş bölgesi bulunmaktadır ki buna bir açıdan ‘Berzah’ bir açıdan ‘Misal Mertebesi’ ve bir diğer açıdan da ‘Hayal Alemi’ adları verilmektedir. Bu yönüyle bu mertebeye aynı zamanda ‘gayb’ ile ‘şehadet’ arasında ayırıcı bir çizgi (hadd-i fasıl) durumundadır” (Kılıç, 1998:237).

Kayserili Dâvûd, âlemlerin sonuncusu olduğunu belirttiği insan-ı kâmil hakkında şu görüşleri ileri sürer: Hak, en son insan âleminin suretlerini var etmiştir. Çünkü insan, tüm âlemleri kendisinde toplamaktadır. Bu nedenle de insan, diğer âlemlere halife yapılmıştır. Bu açılardan değerlendirildiğinde insan varlık basamağı ve konumu bakımından büyük âlem, sûreti bakımından da küçük âlemdir (Şahin, 1998:136) Kayserili Dâvûd, insanı âlem olarak değerlendirirken, evreni de insan biçiminde tasarlar. Bu tasarıya göre evren de, tıpkı insan gibi canlıdır. Onun da aklı, nefsi ve bedeni vardır. İlk Akıl evrenin aklı, küllî nefsi evrenin nefsi ve küllî cisim (felekler) de evrenin bedeni olmaktadır (el-Kayserî, 1997:9).

Varlıklara dair Kayserili Dâvûd’un ele aldığı bir diğer konu, varlıksal değişimdir ki, o buna oluş demektedir. Oluş, ilâhî varlığın isim ve sıfatları sebebiyle meydana getirdiği varlıkların her an sonsuzca değişmesi, yenilenmesi ve ilâhî varlığa dönmesidir (Vural, 1998:119). Var olanların oluşa tabi olmalarının nedeni, bu varlıkların zâta sahip olmamalarıdır. Varlıklar için yatay ve dikey olmak üzere iki türlü değişim söz konusudur. Buna göre varlıklar, yatay değişimle bozulmaya uğrarken, dikey değişimlerle kemâlât kazanmaktadırlar (Vural, 1998:120-121).

Kayserili Dâvûd, varlık, varlığın ortaya çıkışı, varlığın mertebeleri, oluş gibi konuları ele alırken varlığın bilinmesi konusuna da değinir. Ona göre insan, varlığı varlık olarak anlayamaz. İnsan ancak kendi benliğini anlayabilir ve bu anlayışla varlığın sırrını kavrayabilir (Vural, 1998:121).

3.3. Kayserili Dâvûd’da Hayat

3.3.2. Her Şey Canlıdır

Kâinatta varolan her şeyin canlı olduğunu kabul eden doktrine “Tümcanlılık” (Panbioizm) denilmektedir. Kayserili Dâvûd da hayat ilişkin söylediklerinden ötürü bu doktrin içinde değerlendirilebilir. Kayserili Dâvûd’dan önce Osman el-Mağribî, Mevlânâ ve İbn Arabî gibi İslam düşünürleri de benzer şeyler söylemişlerdir. Kayserili Dâvûd’un bu şekilde düşünmesi onun Vahdet-i Vücûd ekolüne bağlı olmasının tabii bir

neticesidir de denilebilir. “ Her şey kendinde bir hayat ve ilim sahibidir” diyen Kayserili Dâvûd, kâinatta varolan her şeyin Allah’ın varlığının bir görüntüsü ve tecellisi olduğunu savunur. Allah her varlıkta diğer isim ve sıfatları yanında hayy (yaşayan, hayat sahibi) sıfatıyla da yansımış ve görünmüştür. Allah hayy olduğu için, O’nun gölgesi ve tecellisi olan diğer varlıklar da O’nun gibi canlıdır. Bu nedenle kâinatta, varlıklar arasında canlı-cansız bir ayırım yoktur. Her şey canlıdır. Ancak bu gerçek her insana açık değildir (Bayrakdar, 1988:29-30).

Kayserili Dâvûd bu konuda şunları söyler:

“Hakk katında her şey dabbedir (canlıdır). Çünkü ruh sahibidir. İster cemâdâtta, ister bitki olsun. Dünyada kendi başına ya da başkaları vasıtasıyla hareket eden her şey sırat-ı müstakim üzere olan Allah’ın koyduğu tabiat hükümleri ile hareket eder, yaşar” (el-Kayserî, 1416H.b:12).

Metinden de anlaşılacağı üzere Kayserili, her şeyin canlı olduğunu sahil bir şekilde ifade etmektedir. Ancak onun düşündüğü canlılık (Hakk katında ibaresine dikkat edilirse) şartlı bir tümcanlılıktır. Diğer taraftan o, canlı olmayı hem ruh sahibi olma hem de hareket edebilme özellikleriyle birlikte düşünmektedir.

Varlıkların kendilerinde bulunan ruh ile canlılığa kavuştuğunu belirten Kayserili Dâvûd, nelerde ruh bulunduğunu konusunda insanların yanıldığı kanaatindedir.

“... kendisine eklendiğinde canlı onunla insan oluyor gerekçesiyle nefis-i nâtika demek olan nutk ilkesinin hayvana ait olmadığını sanmayın. Tam tercine bu ilke, cemaatlar da içinde olmak üzere her şeyde vardır. Çünkü her şeyin melekût ve ceberût âleminde bir payı vardır” (el-Kayserî, 1997:37).

Her şeyde ruh bulunduğunu söyleyen Kayserili Dâvûd, her şeyde nutk ilkesinin bulunduğunu ve varlıkların bu ilke ile konuşabildiğini de ileri sürer (el-Kayserî, 1997:37). O, bazıların ruh ilkesinden maksadın, konuşma değil de küllîleri kavramak olduğunu söylediklerini belirtip bu kimseleri eleştirir. Bu kişiler nutkun sadece insana ait olduğunu, hayvanların tümel idrak sahibi olmadıklarını iddia etmişlerdir. Kayserili Dâvûd bu düşünceyi iki yönden eleştirmiştir: İlk olarak, bir şeyin bilinmemesi onun yokluğunu gerektirmediğini söylemiş, ardından da, hayvanlardan sâdır olan tuhaf şeyleri derinlemesine düşünerek hayvanların küllîleri idrak ettikleri sonucuna ulaşmamız gerektiğine hükmetmiştir. Diğer yandan zaten Kayserili Dâvûd’a göre tümel idrak olmaksızın tikel idrak mümkün değildir; çünkü tikel şahıslaşmakla beraber tümeldir (el-Kayserî, 1997:37-38).

Kayserili Dâvûd, her şeyin bilen oluşunu “Matla’ Hususi’l-Kelim fi Maânî Fusûsi’l-Hikem”de biraz daha açar: Bütün varlıklar keşf ve şuhud ehli nazarında Rabbini bilen canlılar olduğu için İbn Arabî’nin ‘Her şey yaratana bilir’ dediğini ifade eden Kayserili Dâvûd, İsrâ suresi 44. ayete yer verir. “Hamd ile O’na tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; ancak siz onların tesbihini anlayamazsınız”(İsrâ, 44). Kayserili Dâvûd’a göre tesbih ancak onların kendilerini terbiye eden bir Rab olduğunu bilmelerinden sonradır. O Rab ki, kevnî noksanlıklardan münezze, kemâl sahibidir (el-Kayserî, 1416b:388-389).

Kayserili Dâvûd, varlıkların Allah’ı övmesinin ancak bilgidен sonra gerçekleşebilecek bir aşama olabileceği geçeğinden hareketle, varlıkların sadece ruh sahibi olmadıklarını, aynı zamanda nutk sahibi bilen varlıklar olduklarını da ileri sürmektedir.

“İnsanlar, hayvanlar, bitkiler ve cemâdât ruhanî ve cismanî kuvvetleri ile hakiki ruhlarını över ki, o Hakk’tır” (el-Kayserî, 1416a:287) diyen Kayserili Dâvûd için bu durumun kimler için aşikâr olduğu sorusu ilk akla gelen sorulardandır. Bu soruyu İbn Arabî’nin Fütühat-ı Mekkiyye adlı eserini referans göstererek yanıtlayan Kayserili Dâvûd’a göre cemâdât ve nebatât diye adlandırılan varlıkların ruhları vardır ve bu durum keşif ehli dışındakilere bâttır. Keşif ehli nazarında ise her şey konuşan canlıdır (el-Kayserî, 1416a:287). Bu dünyada bazı insanların idrakinden saklı olan bu gerçek, ahirette herkese açık olacaktır. Çünkü orası canlılar yurdudur. Aslında dünya da öyledir, ne var ki, dünya hayatı, kullar arasında âlemin gerçekleri konusunda idrak ettiklerine bağlı olarak üstünlük ortaya çıksın diye bazı kullar için örtülüdür (el-Kayserî, 1416b:223). Kayserili Dâvûd, ahirette her şeyin canlı oluşunun tüm insanlara aşikâr olmasının nedenini, ahiretin canlılar yurdu olmasını gösterir. Onun bu konuda öne sürdüğü delil, uzuvların ahirette kulun fiillerine şahitlik etmesidir (el-Kayserî, 1416b:224).

Kayserili Dâvûd için sadece dünyada mevcut olanlar değil, bizzat dünyanın kendisi de canlıdır. Ancak bu durum da sadece kâmil insanlar için zâhirdir (el-Kayserî, 1416b:224). Sonuç olarak Kayserili Dâvûd’a göre hem dünya hem de onun ehli olan her varlık belli bir hayat sahibidir (el-Kayserî, 1416b:27). Onun her şeyin canlı olduğu yönündeki görüşünü desteklemek için başvurduğu deliller şunlardır: Öncelikle Kayserili Dâvûd, canlılık olgusunu vahdet-i vücûd nazariyesi etrafında ele alır. Buna göre ilâhî

hüviyetin her şeye sirayet etmesi, ilâhî sıfatların onlara sirayet etmesini gerektirir. Ancak bu durum bütünüyle kemâl sahibi “kutup” denilen kimselere zâhirdir. Bazı kimseler bu durumu göremezler ve o sıfatların bazı şeylerde olmadığını zannederek bazı şeyleri canlı, bazılarını da cansız diye adlandırırılar (el-Kayserî, 1416b:223). Kayserili Dâvûd, Allah’ın “hayy” sıfatının bütün varlıklara sirayet ettiğini, bu nedenle bütün varlıkların hayat sahibi olduğunu düşünmektedir. O bu konuya ilişkin ayrıca şunları söyler: Bedenleri yöneten soyut ruhların kaybolmasıyla ruhlardan taşan hayat da kaybolur. Böylece bedendeki dört unsurdan kaynaklanan hayat kalır. Bu da ister cemâdat olsun, ister hayvan her şeyin bir ilmi, nutku ve iradesi olduğu anlamına gelir. Ancak bu durumun zuhuru sadece insanda algılanabilmektedir. Çünkü insan mutedil bir mizaca sahiptir. Diğerlerinde bu özelliklerin görülmemesi, bu niteliklerin onlarda bulunmadığı anlamına gelmez (el-Kayserî, 1416a:26).

Kayserili Dâvûd, canlılık söz konusu olduğunda şu ayeti sıkça zikreder: “Hiçbir şey yoktur ki, O’nu hamd ile tesbih etmemiş olsun; ancak siz onların tesbihini anlayamazsınız”(İsra, 44). Kayserili Dâvûd bu ifadeyi çeşitli açılardan ele alır. “Nazar ehli” ve “keşif ehli” arasında bu ayeti yorumlamada ortaya çıkan farka işaret eder ve ayette bahsi geçen tesbihi lisan ile değil de hal iledir diye yorumlayan nazar ehlini eleştirir (el-Kayserî, 1416a:289). Ona göre, her şeyin Allah’ı tesbih etmesi hakiki anlamdadır ve onlarda bulunan tabii hayattan kaynaklanan şuur ve ilim iledir (Bayrakdar, 1988:31). Bahsi geçen ayeti her şeyin canlı olduğu yönündeki görüşünü desteklemek için kullanan Kayserili Dâvûd, tesbih için bilginin olması gerekliliğinden yola çıkarak her şeyin ilim sahibi olduğu sonucuna da ulaşır (el-Kayserî, 1416a:389).

Kayserili Dâvûd’un konuyla ilgili ele alışı bir diğer ayet şu şekildedir: “O’nun alnından yakalamadığı hiçbir canlı yoktur. Muhakkak Rabbim dosdoğru yol üzeridir” (Hud, 56). Kayserili Dâvûd’un bu ayetle ilgili yorumu şöyledir: “Yani, Allah’ın mutlak irade ve kudreti altında olmayan hiçbir canlı yoktur. Ayette dabbe (canlı) denmiştir; çünkü Allah katında varlık sahibi her şey canlıdır. Bunun anlamı, Allah’ın denetlemediği hiçbir canlının olmadığıdır. Allah onlar üzerinde tasarruf sahibidir” (el-Kayserî, 1416a:10). Kayserili Dâvûd’un Süleyman peygamber ile ilgili yaptığı açıklamayı da bu minval üzere zikredebiliriz. Kayserili Dâvûd, rüzgarın onun emrine verildiğini ve onun emriyle estiğini, Süleyman peygamberin cemâdatın dilini bildiğini ve hayvanların mantığını

anladığını söyler (el-Kayserî, 1416b:221). Emri anlamak, emre göre hareket etmek, dil ve mantık sahibi olmak insana ait özelliklerdir ki, Kayserili Dâvûd, rüzgar, cemâdât ve hayvanların da bu özelliklere sahip olduğunu iddia eder.

Kayserili Dâvûd'un bu konuda başvurduğu bir başka delil ise şöyledir: Kabul edildiği gibi kâinatta bazı cisimlerin canlı, bazılarının ise cansız olduğu farz edilsin. Eğer canlılar ve cansızlar arasında çeşitli bağlar var denilirse, örneğin cansızlar çoğu kere canlıların besini oluyor ve canlı vücuduna girebiliyor, bu durumda canlı ile cansız arasında kesin bir ayrımın olmaması gerekir. Bu durumda canlı diye nitelendirdiğimiz, canlılığını hislerimizle kolayca anlayabildiklerimiz, cansız dediğimiz de canlılığını bu şekilde algılayamadıklarımızdır (Bayrakdar, 1988:31).

Kayserili Dâvûd konuya ilişkin kendi tecrübelerinden de bahseder. Kendi ifadesine göre o, gözle görülür bir şekilde kulakların duyduğu bir lisan ile taşların Allah'ı zikrettiğini duymuş ve onlarla her insanın idrak edemeyeceği bir şekilde konuşmuştur. Bu konuşma, onlar için bâtındır. Örtülü olan bu kimseler, taşların konuşmadığını zannederler. Kendileri üzerinden örtüleri kaldırılmış olanlarsa, her şeyin ruhaniyetini görür, her canlının Bâtînî ve zâhirî konuşmasını duyar (el-Kayserî, 1416a:14).

Kayserili Dâvûd, her şeyin canlılığının misal âleminde görülebildiğini söyler (el-Kayserî, 1997:44). Görülür âlemde bulunan her varlığın ister felek, ister yıldız, ister unsur, ister maden, ister bitki, ister hayvan olsun bir misali vardır. Çünkü bunlardan her birinin bir ruhu ve ruhanî yetileri vardır (el-Kayserî, 1997:44). “Bu misal âlemi arş, kürsü, yedi kat gök, yedi kat yer ve mülkten bunlarda bulunan her şeyi ve diğerlerini ihata eder” (Kılıç, 1998:240) Duyusal âlemde varlığa sahip her şeyin misal âleminde bir varlığı vardır. Ancak bunun tersi doğru değildir. Bu nedenle şahud ehli, misal âlemine nispetle duyusal âlemi “sonsuz çöle atılmış bir yüzüğe” benzetmiştir (el-Kayserî, 1997:45).

Kayserili Dâvûd, misâl âlemine dair şu bilgileri verir: Misal âlemi nuranî cevherden oluşan ruhanî bir âlemdir. O niceliksel ve duyusal olması açısından cismanî, nuranî olması açısından da soyut aklî bir cevhere benzer. Dolayısıyla o ne bileşik maddi bir cisim ne de aklî bir cevherdir. Çünkü o, ikisini ayıran bir sınır ve köprüdür. İki şey arasında köprü olan şey, ister istemez bu ikisinden başka bir şeydir. Dahası iki yönlüdür ve bu yönlerden her biri kendi âlemine uygundur. Misal âlemi son derece latif, ışıklı bir

cisimdir; bu sayede o saydam cevherlerle maddi, yoğun cisimli cevherler arasında ayırt edici bir sınırdır. Bu âleme ayrık hayal de denmektedir (el-Kayserî, 1997:43). Bu âleme misal âlemi denmesinin nedeni, ruhlar âleminde bulunan her ferdin, cisimler mertebesinde bürüneceği suretin bir mümasilinin bu iki âlem arasında kalan “misal âlemi”nde bulunmasıdır. Bu bakımdan misal âlemi, ruhlar âleminden cisimler âlemine akacak feyz-i mukaddesin aracısı olmaktadır (Kılıç, 1998:240). Bu âleme “âlem-i hayal” dendiğini de söylemiştik ki, bunun nedeni misal suretlerin idrakinin ancak muhayyile kuvveti ile olmasıdır. Misal âlemi ezeli olarak mevcuttur ve her an insan şuurunu etkilemektedir. Ancak insan uyanıkken çoğu zaman bu duruma vakıf değildir. Çünkü insan uyanıkken şuru dış âlemin maddi kuvvetleriyle engellenmekte ve şaşırtılmaktadır (Kılıç, 1998:242).

Görüldüğü üzere, misal âlemi insan bilgisi için önem taşımaktadır. Ancak insan için misal âleminin önemi bununla sınırlı değildir. Bu âlem insan varoluşu açısından da önem taşımaktadır. Çünkü bedende zuhura gelmeden önce insanî ruhlar, önce bu âlemde zâhir olmakta; (Kılıç, 1998:239) insan ruhu cismanî bedeninden ayrıldıktan sonra da buraya gitmektedir (Kılıç, 1998:241).

3.3.2. Hayat Mertebeleri

Kayserili Dâvûd, mürekkebin ve basit varlıkların çeşitli hayat mertebeleri olduğunu söyler. Bunlar, hissî-cismanî, nefsanî-kalbî ve aklî-ruhî hayattır. Genelde canlı diye adlandırılan şeyler canlılığı hislerle cisimlerle algılanabilen varlıklardır. Oysa bu tür bir hayat hakiki manada hayatın en aşağı tabakasıdır (Bayrakdar, 1988:67). İnsanların her şeyin canlı olduğu gerçeğini anlayamamalarının nedeni, varlıkların canlılık derecelerinin birbirinden farklı olmasıdır. Canlılık, canlı diye isimlendirdiğimiz varlıklarda hissedilir manada en yüksek seviyede ortaya çıktığı için, insanlar onlara canlı demektedir, diğerlerini cansız addetmektedir (Bayrakdar, 1988:67). Bu durumu ancak, ister cisim basit ister mürekkebin olsun, hayatın hissî-cismanî, nefsanî-kalbî, ruhanî-aklî mertebelerini bilen anlayabilir. Hayat mertebelerinin en yükseği ahadiyyet (teklik) mertebesindeki Zâtın varlığı olan zâfî hayattır. Sonra isimler mertebesi olan vahidiyyetteki (birlik) hayat gelir. Aklî cevherin hayatı, hissî hayat cinsinden değildir. En aşağı hayat mertebesi ise hissî hayattır. İnsan için en yüksek hayat, yakînî ilim ve hakiki şuhud ile elde edilen temiz ruhun ve aydınlanmış kalbin hayatıdır (Bayrakdar,

1988:55). Bu hayat geçici dünya hayatı değildir. Bâkî hakiki hayat diye adlandırılan bu hayat, ariflere hasıl olan ilmî hayattır. Bu dünyevî bedende şahsın ebediyen ölmeyecek şekilde kalması mümkündür. Kişinin ebedi olabilmesi uhrevî görünümündeki varlığıyla ki, İsa peygamberin gökte diri olması onun uhrevî bedende olmasıyla (Bayrakdar, 1988:56).

3.3.3. Hayatla İlgili Bazı Kavramlar

Kayserili Dâvûd, hayatla ilgili bazı kavramları tanımlamış ve açıklamıştır.

Ruh: Canlılığın nedeni olarak gördüğü ruhu Kayserili Dâvûd şöyle açıklar: Filozofların ıstılahında mücerred akıl denen şeye mutasavvıflar ruh derler. İlk Akıl da “Ruhu’l-Kuds” diye adlandırılır. Filozofların “mücerred nâtik nefis” dedikleri şeye, mutasavvıflar kalp der. Mutasavvıflar “nefis”i hayvanî nefis diye alırlar (el-Kayserî, 1997:21).

Kayserili Dâvûd “küçük âlem” denilen insanda Ruh-ı A’zam’ın çeşitli mertebeleri ve zuhuratları olduğunu bu nedenle “ruh”un ayrı ayrı isimleri olduğunu söyler. Bu isimler şunlardır: Sır, hafi, kalb, kelime, rû’, fuâd, sadr, akıl ve nefstir (Tahralı, 1998:265-266).

Bedenleri yaşatanlar ruhlardır ve bunlar bedenleri yönetirler. Ruhlar bedenlerden önce vardı (el-Kayserî, 1416b:264). Hakk’ın nefsi (Rahmanî nefesten hasıl olan ruh) insanın onunla insan olduğu cevherde (ki o cevher insanın kendisiyle zâhir olduğu hayvanî ruhtur) gizlenmiştir (el-Kayserî, 1416b:464). İnsan ruhu ile insandır. Ruh ise hakikatte Hakk’tır. Çünkü O, bütün ruhların ruhudur. Hakk’ın ondan ayrıldığı farzedilirse insan insan olarak kalmaz (el-Kayserî, 1416a:287). “Suretten müdebbir ruh kaybolduğu zaman insan, insan olarak kalmaz. Ancak onun için ‘O insan suretine benzeyen bir surettir’ denilir.” Onunla taş ya da odun sureti arasında bir fark yoktur. İnsan ismi ona hakikaten değil sadece mecazen verilir. Çünkü insan “konuşan hayvan” olarak bilinir. Hayvan olan bedenden başkası değildir. Çünkü o irade ile hareket eden his sahibi bir cisimdir. Bâtın olan ise, ruhudur. Bu beden insan olarak isimlendirilemez, sadece mecazen böyle denebilir. Çünkü o durumda kişinin konuşan hayvan oluşu doğru değildir. İnsan suretinde olması ile cemâdâttan odun suretinde olması arasında bir fark yoktur” (el-Kayserî, 1416a:287).

İnsan: İnsan hayvandır. Bütün hayvanlar his sahibi cisim olduğu için insan da his sahibi cisimdir (el-Kayserî, 1416H.b:55-56). İnsan hayvan-ı nâtik diye tanımlanır. Nâtik, nutk sahibidir. Nutk da sahip olmak da birer arazdır (el-Kayserî, 1416a:95).

Nefs-i Nâtika: Mücerred bir cevherdir. Külliyyâtı ve cüziyyâtı idrak eder. Cismi yönetmek ve onda tasarruf etmekle ilgilidir (el-Kayserî, 1416b:91). Kalb dilediği zaman cüzî ve küllî manaları müşahede ettiğinde ona “nefs-i nâtika” denilir ki, bu mertebe filozoflarca “müstefid akıl” diye isimlendirilmiştir. Övülmüş bir ahlâkla nitelendirilen ve bu ahlâkı meleke haline getiren kimse “nâtika” diye adlandırılır. Kalb ise, saf akfî âlem ile nefis arasında değişir, takallüb eder (el-Kayserî, 1416b:93).

“Nefs-i nâtika aşında sadece nuranî olsa da bedenle ilişkilendirildiği zaman ve onunla meşgul olduğu zaman zulmanî olur. Sülûk sahibi onu cismanî katkılardan, zulmanî ilişkilerinden soyutlarsa aslî âlemini ve ilk dönemini hatırlar. Nefsin sıkıntısından kurtulmak ve kuds âlemine yükselmek için çalışır. Nurlar ve mücerred levhalar âlemine yükselir” (el-Kayserî, 2004:117).

Kayserili Dâvûd, nefsin müstefid akla evrilmesinin ne şekilde gerçekleştiğini de açıklar. Buna göre, insandaki vehim kuvveti güçlenip aydınlanırsa bu kuvvet külliyyâtı idrak eden akıl haline gelir. Çünkü o, küllî aklın nurlarındandır. Akfî nurların kaynağına uzaklığından dolayı nuranîliği ve idrakî zayıflar, azalır. Vehim diye adlandırılır. Eğer idraki güçlenir ve aydınlanırsa akıl haline gelir. Akıl da aynı şekilde yükselirse müstefid akıl olur (el-Kayserî, 1416a:208).

Beden-Ruh İlişkisi: Beden hayvanî nefis ve ruh arasında her birini diğerine bağlayan bir ilişki olduğunu ve bunların birbirlerini etkilediğini söyleyen Kayserili Dâvûd, ele aldığımız eserler söz konusu olduğunda bu ilişkilerin detayına girmez (el-Kayserî, 1992: 105).

Kayserili Dâvûd, ruh ve beden arasındaki farklılıklar ve bu ikisi arasındaki ilişki hakkında kısaca şunları söyler:

“Bilinmelidir ki ruh, cevher oluşu, mücerretliği, soyut ruhlar âleminde oluşu açısından bedenden ayrıdır. Bedenle ilişkisi yönetim ve tasarruf ilişkisidir; varlığını koruyup sürdürmesinde başkasına muhtaç olmayıp özüyle vardır. Beden onun sureti, mazharı, kemâlâtının mazharı ve şehadet âlemindeki yetilerinin belirme yeri olduğu için bedene muhtaçtır; ondan ayrılmaz, tam tersi onda yayılır; ancak bu yayılma, nazar ehline göre hulul ve ittihat yayılmasıyla değil, Mutlak Vücûd’un tüm varlıktaki yayılması gibi bir yayılmadır (sereyân)” (el-Kayserî, 1997:58).

3.3.4. Tanrı'nın Hayy Oluşu

Kayserili Dâvûd, ilmin alime nispeti ile hayatın hayya nispeti arasında benzerlik kurar. Buna göre ilim de hayat da birer gerçekliktir (el-Kayserî, 1416a:192). İbn Arabî hayat sıfatını akledilir bir gerçeklik olarak ele almıştır ve ona göre “canlı olmak”, bu sıfatın bireye verdiği bir özelliktir (Takeshita, 1998:98). Kayserili Dâvûd da hayatı akledilir bir gerçeklik olarak ele almakta, genel olarak hayatın ve ilmin farklı gerçeklikler olduğunu düşünmektedir. Buna göre hayat, tek bir hakikattir, ilim de öyle; bunlardan her biri birbirinden farklıdır (el-Kayserî, 1416a:192). Ancak bahis mevzuu Tanrı olunca Kayserili Dâvûd şöyle der: “O, hayydır, alîmdir. Hayatı ve ilmi zâtının kendisidir” (el-Kayserî, 1416a:192). Kayserili Dâvûd, hayatın ve ilmin Hakk'ın kendisi olduğu hükmündedir. Çünkü ahadiyyet mertebesinde bu ikisi birbirinden farklı değildir. Hakk dışında kalanlar içinse ilim ve hayat birbirinden başka şeylerdir (el-Kayserî, 1416a:192). Bilgi ve hayat Tanrı'nın hakikatının gerektirdiği bir zamanüstülüğün hükmünü alır; insan ve melekler ilişkilendirildiklerinde ise insan ya da meleklerin varlığına uygun bir zamanlık hükmünü alırlar (Takeshita, 1998:101). Bu nedenle bu iki sıfat bunlarda sonradan olmadır denir (el-Kayserî, 1416H.a:192).

3.3.5. Hareket

Kayserili Dâvûd, İbn Arabî'nin “Ve varlık varsa yokluk yoktur” sözünü şu şekilde yorumlar: Burada hayata atıf vardır. Yani hareket, hayat ve varlıktır. Eğer hareket varlık için zorunluysa yokluk yoktur; çünkü bu ikisi aynı yerde bir araya gelmez (el-Kayserî, 1416b:411-412).

Kayserili Dâvûd, İbn Arabî'nin “hareket, hayattır” sözünü de değerlendirir ve şu şekilde açıklar: Hareket hayatı gerektirir. Çünkü sadece canlılar hareket edebilir. Eğer sürekli bir hareket varsa, hareket eden için durgunluk söz konusu değildir. Durgunluk olmazsa ölüm de olmaz. Çünkü durgunluk ölümün gereklerindedir. Kalp durduğu zaman ölüm alametlerinin ortaya çıkışına dikkat çeken Kayserili Dâvûd, bu durumu hareketin hayat, durgunluğun da ölüm anlamına geldiğini açıklamak için örnek gösterir (el-Kayserî, 1416b:411).

Kayserili Dâvûd, İbn Arabî'nin “hayret, endişe ve harekettir” sözünü şu şekilde yorumlar: yani hayret endişe ve ıstırap verir (el-Kayserî, 1416b:411). Kayserili Dâvûd,

hayretin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki şekilde ortaya çıkabileceğini belirtir. İlkine göre hayret, dalalet ve sapkınlık anlamındadır ki, bu tür hayret cehaletten hasıl olmaktadır. Olumlu anlamdaki hayret ise, ilimden hasıl olur. Cahiller gibi alimler de hayrete düşebilir. İnsanı asıl hayrete ulaştıran hidayettir. Bu bakımdan hayrete ulaştırmak hidayetini kendisi olarak kabul edilir (el-Kayserî, 1416b:411).

3.3.5. Ölüm

Kayserili Dâvûd üç tür ölümden bahseder. Bunların ilki, iradî ölümdür (el-Kayserî, 1416b:460).

“İradî ölüm, doğal ölümün gerçekleşmesinden önce Hakk’a yönelen sâliklerin gerçekleştirdikleri ölümdür. Hz. Peygamber ‘Yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek isteyen Ebu Bekir’e baksın.’ demiştir. Ve yine, ‘Ölmeden önce ölünüz’ buyurmuş; böylece dünya metainden ve nimetlerinden yüz çevirmeyi, nefsin arzuladığı ve haz duyduğu şeylerden kaçınmayı ve hevâya uymamayı ölüm olarak tanımlamıştır” (el-Kayserî, 1997:55).

Bunlardan ötürü ölüye açılan hakikatler sâlike de açılır ve bu ölüm küçük kıyamet diye adlandırılır (el-Kayserî, 1997:55). İradî ölümle ölenin bedeni canlı olsa bile ruhu ve kalbî “fenâ fi’l-hakk” olmuştur (el-Kayserî, 2004:14).

Tabiî ölüm durumunda üzülen kişinin üzüntüsü ölüm elçisinin ruh ile bedeni ayırmasındandır. Hakk’ın dostluğuna özlem duyan kişide de buna benzer bir üzüntü vardır. Ancak Hakk’a özlem duyan kişinin ulaştığı fenâ, tabiî ölümle öleninkinden daha yüksektir. Tabiî ölümle ölen kişinin üzüntüsü, kendisinin zâhir olmasını sağlayan kemâlâtına duyduğu özlem dendir ki, o şey bedendir (el-Kayserî, 2004:109). İradî ölümün gerçekleşmesi sülûk makamı iledir (el-Kayserî, 2004:31). Bu ölüm, kişinin mekânların, arazların ve olayların sıkıntılarında kurtulmasını sağlar ve kişinin Hakk’la görüşmesi bu ölüme bağlıdır (el-Kayserî, 1416b:460).

İradî ve tabiî ölüm dışındaki diğer ölüm, kâfirler için söz konusudur. “... kâfirler, hissî hayatla diri olmalarına rağmen, Kur’ân’da şu ayetlerinde belirtildiği gibi: ‘Sen ölümlere şüphesiz işittiremezsin.’ (Neml, 8), ‘Sen kabirlerde olanlara işittiremezsin.’ (Fâtır, 22), ‘Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler ’ (Bakara, 18). Bu yüzden akıl erdiremezler. Hissî kuvvetleri olmasına rağmen kâfirlerin işitmeleri, görmeleri ve düşünmeleri körelmiştir; bu nedenle bunlar ölü olarak kabul edilmişlerdir (Bayrakdar, 1988:55-56). Allah, kendilerine hakikatlerin gizli olduğu bu kimselerin kalplerini mühürlemiştir. Bunların kalplerine karanlık hey’etler, sisli-puslu bir ahlâk hükmeder. Kıyamet gününde Allah

bunlara bakmayacak, bunlarla konuşmayacak ve bunları özlemeyecektir (el-Kayserî, 1416b:460).

Kayserili Dâvûd, bâkî yaşayanın sadece Allah olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin ölümlü olduğunu sözlerine ekler (Bayrakdar, 1988:56).

3.3.6. Âlemin Hayatı

Kayserili Dâvûd'a göre varolan her şeyin canlı olduğunu belirtmiştik ki, bu, dünya da dahil olmak üzere her şeyin hayat sahibi olduğu anlamına gelmektedir. Bu iddia genel olarak âlemin hayatı konusunda Kayserili Dâvûd'un neler söylediği sorusunu akla getirmektedir. Onun bu konuda yazdıklarına bakarak bu soruyu yanıtlamaya çalışacağız.

“Âlem kelimesi, sözlük anlamında alametten geldiğinden kendisiyle bir şeyin bilindiği şey demektir; ıstılah anlamında ise, Allah'tan başka her şey demektir. Çünkü Allah, isim ve sıfatları yönüyle onun sayesinde bilinir. Zira âlemin fertlerinde her bir fertle Allah'ın isimlerinden bir isim bilinir” (el-Kayserî, 1997:40).

Âlem Allah'ın zâhir isminden ibarettir ve Hakk, âlemin ruhudur. Bu ruh ise onun Bâtın isminden ibarettir. Hakk âlemi zâhir isminin aynı, ruhunu da bâtın isminin aynı yapmıştır (el-Kayserî, 1416a:283).

Kayserili Dâvûd âlemin nasıl yönetildiği sorusunu da ele alır ve şu neticelere ulaşır: Allah'ın âlemi yönetmesi, ruhun bedeni yönetmesine benzer. Sanki ruh bedeni bedenin kendisiyle yönetiyor gibidir. Bedenin kuvvetleri ve organları olmasaydı yönetme söz konusu olmazdı. Aynı şekilde Hakk, âlemin ruhudur. Âlemi âlemin kendisi ile yönetir. Ruh beden için ruh olduğu gibi, benzer şekilde Hakk da âlem için ruhtur. Ruhun bedeni bedeninin kuvvetleri ile yönetmesi gibi Hakk da âlemi isim ve sıfatları ile yönetir (el-Kayserî, 1416b:407). Başka bir yerde Kayserili Dâvûd âlemin yönetilmesine dair başka bir benzetme yapar. Buna göre âlem büyük insan(ınsan-ı kebir)dır. Ruhî ve hissî kuvvetlerin insana nispet edilmesi gibi, melekler de âleme nispet edilmiştir. Nefs-i nâtıka, bedeni ruhanî kuvvetlerle yönetir. Bu kuvvetler, nazarî akıl, amelî akıl, vehim, hayal, hayvanîlik, bitkiselik, beş duyu ve benzeridir. Külli nefis de âlemi yönetici (müdebbir) meleklerle yönetir (el-Kayserî, 1416b:22).

Bir başka bakış açısına göre insan, Allah isminin kendisinde yansıdığı tek gerçeklik olduğu için evrenin ruhu ve kalbi durumundadır (Sevim, 1998:315).

“Küllî İnsan veya gerçek Âdem, Allah isminin mazharı olduğundan, kozmoz onun sayesinde varlıkta durur. Hakk, onun aracılığı ile evrene tecelli eder ve evren ondan yansıyan nur sayesinde ayakta durabilir. Gerçek Âdem, bir başka ifadeyle Küllî İnsan veya insanî gerçeklik varolduğu sürece evren korunmuş olacak, varolmaya devam edecektir. Zira Allah, evreni Âdem için, Âdem’i de kendisi için var etmiştir. Âdem’i kendisi için var etmiştir; çünkü O’nu hakkıyla tanıyacak tek varlıktır. Evren ise, özü gereği perdelidir. Bu yüzden de Hakk’ı tanınması özünün sınırlılığı ile sınırlıdır” (Sevim, 1998:316).

Evren küllî anlamda insanın cesedi durumundadır. Şu halde bireysel insanın cesedi evren, ruhu da küllî insan konumundadır. Yalnız göz ardı edilmemelidir ki, bireysel insanın küllî insan olma durumu, potansiyel bir haldir. Her insan birey olarak küllî insandan pay aldığından potansiyel olarak küllî insanın bütün özelliklerini kendinde taşır. Bireyde küllî insana karşılık gelen şey, ruh veya nefis-i nâtıkadır. Birey bedeni bakımından evrenin bir özetiyken, ruhu itibariyle de küllî insanın bir özetidir (Sevim, 1998:316).

Her bir birey potansiyel olarak Hakk’ın yeryüzündeki temsilcisi, halifesidir. Bu potansiyelin fiili hale gelmesi, bireyin kendi yetilerini fiili hale getirmesine bağlıdır. İnsanî öz olan nefis-i nâtika bedene hükmeder, onu çekip çevirir ve kendi gizil güçlerini harekete geçirmede bedenden yararlanırsa kişideki potansiyel harekete geçecektir. Buna kısaca yetkinleşme, kemâle erme demek mümkündür ki, bu durum ancak bilgi ve irfan ile mümkündür. Bilgi ve irfan sayesinde Hakk’ın suretini alan kimsenin Hakk’ın halifesi olması söz konusudur (Sevim, 1998:315-316).

Kayserili Dâvûd, âlemin yönetilmesini farklı açılardan değerlendirmiştir. Hakikatte âlemi isim ve sıfatları ile yöneten Hakk’tır. Bu bakımdan O, âlemin ruhudur. Hakk ilk olarak İlk Akıl (Muhammedî Nur) yaratmıştır ki, tüm mevcudat ondan taşmıştır. İlk Aklın cüzî ruhları yönetmesi söz konusudur ki, bu nedenle İlk Akıl âlemin bîatını sayılabilir. İnsandaki kuvvetlerin benzeri, âlemde meleklerle gerçekleşen işler vardır ki, bundan ötürü âlemin melekler aracılığıyla yönetildiği söylenebilmektedir. İrfan ve bilgi ile kemâlât kazanan insan Hakk’ın yeryüzündeki halifesidir ve âlem bu nitelikteki insan için varedilmiştir. Bu durumu göz önünde bulunduran Kayserili Dâvûd, kemâl sahibi insanı âlemin ruhu diye adlandırmaktadır.

3.3.7. Su-Canlılık İlişkisi

Kayserili Dâvûd'un düşünce sisteminde suyun metafizik ve fizikî açıdan önemli bir yeri vardır. Kayserili Dâvûd, Mehmet Bayraktar'ın "beyaz atom" terimiyle karşıladığı "ez-zerretü'l- beyzâ" kavramını oluşturmuştur ki, beyaz atomla kastettiği sudur. Su, fizikî ve metafizik anlamıyla yakma ve aydınlatma özelliklerine sahip enerjisi ile hayatın kendisinde çözüldüğü akışkan, aslî cevherdir (Bayraktar, 2005:315). Kayserili Dâvûd suyun önemine dair şunları söyler: Hayatın sırrı sudadır. Unsurlar ve erkânın aslı sudur. Allah canlı olan her şeyi sudan yaratmıştır (el-Kayserî, 1416H.a:286). Su, Kayserili Dâvûd'a göre Hayy isminin mazharıdır (el-Kayserî, 1416H.a:291). Zâfî hayatın suya sirayet etmesi nedeniyle Allah her canlıyı sudan yaratmıştır. Yani, hayat sahibi olan her şey sudan yaratılmıştır. Dolayısıyla canlılığın yaratıldığı nutfe de sudandır. Doğumdan başka şekilde oluşan şeyler de küflü sudandır. Bitkiler de aynı şekildedir, su olmadan çıkmazlar (el-Kayserî, 1416:287). Zâfî hayatın suya yansıdığını belirten Kayserili Dâvûd, hayatın sırrının bütün eşyaya sirayet eden ilahî hüviyet olduğunu ileri sürer (el-Kayserî, 1416:286).

Kayserili Dâvûd, suyu eşyanın aslı, hayatın göstergesi ve kuvve halinde ilahî sırların taşıyıcısı olarak nitelendirmiş, suyun yaşayan her şeyin aslı oluşuna da dikkat çekmiştir (el-Kayserî, 1416b:405).

Suyun unsur ve erkanların aslı oluşu hakkında Kayserili Dâvûd bir hadis rivayeti nakleder: Allah beyaz bir inci yarattı, sonra ona celal nazarı ve heybetle baktı. İnci eridi, yarısı su, diğer yarısı ateş haline geldi. O ikisinden duhân hasıl oldu. Onun duhânından semaları, köpüğünden yeri yarattı (el-Kayserî, 1416b:405). Kayserili Dâvûd, bu hadis rivayetinde geçen inciye İlk Akıl denildiğini belirtir (el-Kayserî, 1416a:286). Bu rivayeti Kayserili Dâvûd hakkındaki araştırmalarıyla tanınan Mehmet Bayraktar şöyle yorumlar:

"Allah'ın hayat sıfatı, celâl sıfatıyla yarattığı maddî suda ve heybet sıfatıyla yarattığı maddî ateşte iki yönlü olarak yansımış, su ve ateş Allah'ın arzusuna boyun eğerek birleşmiş, bu birleşmeden enerji bulutu olan duhân meydana gelmiştir. Bulutun hafif ve latif kısmından gökler ve gök cisimleri, kaba ve ağır kısmından toprak oluşmuş, böylece hayat denen olay başlamıştır" (Bayraktar, 1994:33).

Madde olarak katılaşmış su, yok edici özelliği (yakıcı oluşu) ve var edici özelliği (aydınlatıcı) ile bütün varlıkların hal değişiminin ilkesidir. Hayat denen şeyse, bu

enerjinin farklılaşmasıyla katı ve latif cisim olarak tezahür eden nesnel dünya ve onun oluş ve yok oluş ilkeleridir (Bayraktar, 2005:315).

Kayserili Dâvûd, suya farklı adlar verir. Her şeyin aslı olan suya “Rahmanî Nefes” diyen Kayserili Dâvûd, Rahmanî Nefesi aslî cevher olarak tanımlar. O, suya “küllî heyula” da demekte, küllî heyulanın cismanî ve hayvanî bütün mevcudatın suretlerini kabul ettiğini (el-Kayserî, 1416b:91), bütün eşyanın suretlerinin onda bulunduğunu ileri sürmektedir (el-Kayserî, 1416a:287). Ona göre eğer âlemin hakikatlerinin suretini kabul eden Rahmanî Nefes olmasaydı, hiçbir mevcut olmazdı (el-Kayserî, 1416a:391).

Kayserili Dâvûd, neden küllî heyulaya su ve Rahmanî Nefes adlarının verildiğini de açıklar. Buna göre aslî cevher olan, bütün eşyanın suretleriyle dolu küllî heyula bilinen su değildir. Bu su, Allah’ın arşının üzerinde bulunduğu sudur. Ona su denilmiştir; çünkü unsurî su onun görüntüsüdür (el-Kayserî, 1416a:287).

Rahmanî Nefese bu ad insan nefesinden yola çıkılarak verilmiştir. Çünkü nefes buharımsıdır. Buhar ise hava parçaları ile karışık suyumsu parçalardır. Bu nedenle bütün âlemin aslı ve heyulası olan Rahmanî Nefese de su denilmiştir (el-Kayserî, 1416a:391).

Kayserili Dâvûd, suyu çok akıcı, hissedilir cevher anlamında kullanır. Suyu fizikî ve metafizik bakımlardan değerlendiren Kayserili Dâvûd, ona bir başka açıdan daha bakar. İbn Abbas’ın “Gökten bir su indirdik” mealindeki ayette geçen su ifadesini ilim olarak tefsir ettiğini belirterek, su ile ilminde kastedilebileceğini ifade eder. Su nasıl ki, şahısların hayat sebebidir; ilim de ruhların hayat sahibi olmasını sağlamaktadır. Öyleyse su, ilim olarak tefsir edilebilir (el-Kayserî, 1416b:16). İlim ile su arasında kurulan bağlantılar şu şekilde devam eder. Nasıl maddî su ile pisliklerden temizlenilerek parlaklık kazanılıyorsa, ilim de manevi pislikleri temizler. Maddî pislikler cisimleri karartırken, ilimsizlik de nefsi karartır (Bayraktar, 2005:316). Nasıl maddî su canlı varlıkların hayat kaynağı ise, Allah’ın ilmi de bütün varlıkların özü, aslı ve kaynağıdır (Bayraktar, 1988:66).

3.3.7 Hakiki Hayat (İlim)

Her şeyin Allah’ın ilminden bir tecelli olduğu için canlı olduğunu (Bayraktar, 1988:67) söyleyen Kayserili Davud, ilim ve hayat arasında sıkı bir ilişki kurar. Buna göre hayy

olan ilim ehlidir (el-Kayserî, 2004:11). Kayserili Davud'un bu bağlamda ortaya koyduğu tanıma göre hayat, hayat suyunu içmekle elde edilen ilim hayatıdır. Bunu elde eden kimse, her şeyin canlı olduğunu idrak edecektir ve hakiki hayatın yüksek mertebelerine ulaşacaktır ki, bu hayatın en yüksek mertebesi zâfî hayattır (Bayrakdar, 1988:67). Hakiki hayata eren kişi, maddi bedeniyle ölse bile, peygamber İlyas, peygamber İsa ve Hızır örneğinde olduğu gibi, diri kalabilir (Bayrakdar, 1988:67-68). Hakikat hayat suyunun karanlıkların özünde olduğunu (Bayrakdar, 1988:49) söyleyen Kayserili Davud, bu karanlıkların duyuşsal karanlıklar cinsinden olmayıp, karanlıklar ile kastedilenin ruhanî ve manevî karanlıklar olduğunu bildirir. Ona göre bu karanlıklar, Rahmanî Nefes'te son bulan varlıkların varlıksal karanlıklarıdır ve karanlıkların özündeki bu hayat suyu herkeste mevcuttur (Bayrakdar, 1988:59).

Kayserili Davud bu su hakkında şu bilgileri verir: Bu su, nuranî ve karanlık perdeleri açmış, beşerî kirlere arınmış kişilere akan ledünnî ilimdir. Ve akıcı cevher, hayat sahibi bir cevherdir (Bayrakdar, 1988:54). Bu su ile ilahî ilim kastedilir (Bayraktar, 2005:315). Hakiki hayat, iman nurundan hasıl olan ruhanî ve manevi hayattır; bu hayatı mümkün kılan, hakikat bilgisidir (el-Kayserî, 1992:76).

İlahî ilimler, konusu Hakk ve sıfatları olan ilimlerdir. İsimleri ve sıfatları bilmek, onların hükümlerini, gerekliliklerini, tezahür ettiği yerde zuhurun mahiyetini bilmektir. Hakk'ın tezahürleri olması bakımından "a'yânu'l-hariciye" ve "a'yânu'l-sâbite"yi de bilmek bu kapsamdadır (el-Kayserî, 1416b:15).

Kayserili Davud hayat suyuna ulaşma konusunda Eyüp peygamber örneğini verir. Allah, peygamber Eyyüb'e "Ayağınla yere vur ki oradan yıkanacağın, acıların hararetini dindiren, bedeni hastalıklardan temizleyen soğuk su çıksın" demiştir. Denileni yaptığı zaman Allah onun hararetini bu suyla dindirmiştir ki, bu durum zâhirdir. Durumun bâtını şudur: Yere vurmaya nefisle cihat etmektir ki, bununla misalî âlemde vücud bulmuş hayat suyu ortaya çıkar. Kişi bu nefsanî cihatla ilahî feyzi kabul edecek hale gelir (el-Kayserî, 1416b:291-292).

Eyüp peygamber, ibadet, itaat ve davranışları nedeniyle ve yine kendisinin ve ailesinin başına gelen her türlü belaya sabretmesiyle karanlıklardaki hayat suyuna ulaşmıştır (el-Kayserî, 1416b:285). Hayat suyuna ulaşma bütün makam ve menzillerin kat edilmesiyle gerçekleşir. Tasavvuf yolunda yürüyen ya başlayandır ya ortadadır ya da sona ulaşmış

kâmil kimsedir. Başlayan nefis menzilinde, ortada olan kalb menzilinde, kâmil kimse ise ruh menzilinde yürür. Yürüyen, makamları kat ederek bu mertebelerde derinleşir. Sâlik için sırasıyla nefis makamının fenâsı (buna fiillerde fenâ da denir), kalbî fenâ (sıfatlarda fenâ) ve ruhanî fenâ (zâtta fenâ) gerçekleşir (Bayrakdar, 1988:60-61). Bu seyr-i sülûku tamamlayan kimsenin bilgisi keşf, ayân, tecrübe ve vicdan ile (el-Kayserî, 1416b:410). Tecrübe ile kastedilen, alimin deliller ya da kesb yoluyla değil, keşf ve his yoluyla elde ettikleridir. Alim bunları iman ve taklit yoluyla da elde etmez. Her ne kadar bu yollarla elde edilenler mertebeleri nedeniyle muteber olsalar da, bunlar keşfi ilimler mertebesinde değildirler. Çünkü haber a'yân gibi olamaz (el-Kayserî, 1416b:15). Keşfi ilimler tatlı su gibidir. İçeni ferahlatır ve onun susuzluğunu giderir. Keşfin sahibine huzur verir ve onu rahatlatır. Akf ilimler ise tuzlu su gibidir. Susuzluğu gidermediği gibi, içenin susuzluğunu artırırlar. Akf ilimler şüpheyi de gidermez. Bu ilimler ne kadar incelenirse o kadar şüpheyi artırır (el-Kayserî, 1416b:16).

Sâlik, yolculuğu sırasında sınırlı hayalinden çıkıp misal-i mutlaka ulaşırsa, müşahede ettiği bütün şeylerin doğruluğunu görür ve gerçekleri nasılsa öyle bulur (Kılıç, 1998:241).

İlimleri bu şekilde sınıflandıran Kayserili Dâvûd, insan için iki tür bilgi sahasından bahseder. İnsan gaybı ve zâhiri bilebilir. Gayb ile kastedilen, Bâtınî âlemdir ki (ceberût ve melekût âlemi), insan bu alanın bilgisini ruhu, kalbi ve ruhanî güçleriyle bilebilir. Zâhirî âlemlerle kastedilen cisimler âlemdir. Bu âlemin bilgisi ise beden, bedeninin hisleri ve bedendeki güçlerle elde edilebilir (el-Kayserî, 1416a:301)

“İnsan için gaybî bilginin ve cisimlerin bilgisinin imkânından söz eden Kayserili Davud için bilginin bir sınırı var mıdır?” sorusuna şu karşılığı verir: “... Hakk’ın gaybını isimleri ve sıfatları açısından idrak ederiz, zâtı açısından değil. Zâtı bilmek kimse için mümkün değildir. Çünkü onun zâtı ile âlemlerde herhangi bir şey arasında nisbet yoktur” (el-Kayserî, 1416H.a:301).

SONUÇ

Felsefenin önemli sorunlarından olan hayatın soruşturulması, birtakım kavram ve soruların da ele alınmasını gerektirir. Gerek hayatın ne demek olduğu, gerekse de canlılığın tezahürleri, canlı-cansız ayrımının temelleri, hayatın kaynağı, hayatın ne şekilde ortaya çıktığı gibi meseleler, bu konuda ortaya çıkan temel sorunlardır ve bu sorulara yönelik soruşturmalar devam etmektedir.

Yapılan bu çalışmada hayat konusunu ele alan düşünürlerin bazı kavramları bir şekilde ele almak durumunda kaldıkları görülmüştür. Bu kavramların belli başlıları şunlardır: Ruh-nefs, Tanrı, bitki, hayvan, cemâdât, hareket, bilinç, bilgi, su, bireysellik, etkin oluş.

Bu konuyu etraflıca ele alan düşünürlerin başında Aristoteles gelmektedir. Genel olarak canlılık bahis mevzu olduğunda bitki, hayvan ve insanın hayatiyetinden bahseden Aristoteles, bunlardaki canlılığı ruh (nefs) kavramı ile izah ederek canlılık ve ruh (nefs) kavramı arasına bir ilişki kurmuştur.

Aristoteles'in etkilerinin rahatça görülebildiği önemli İslam filozoflarından biri olan İbn Sînâ da, bu konudaki düşünceleriyle Aristoteles'ten fazlaca ayrılmamış; canlılığı ruh (nefs) ile açıklamış ve nebatî ve hayvanî nefis ifadeleriyle bu varlıklardaki ruhanî yetileri izah etmiştir.

Müellifimiz Kayserili Dâvûd'un eserini şerh ederek düşüncelerini izah ettiği kişi İbn Arabî'dir. Genel olarak ilmî otoritelerce İslâm dünyasının en etkili düşünürlerinden kabul edilen İbn Arabî hayat konusunda söylediği farklı sözlerle düşünce dünyasına katkıda bulunmuştur. Varlığı vahdet-i vücûd nazariyesi etrafında anlayan ve açıklayan İbn Arabî hayat konusunu da bu nazariye etrafında ele almış, Tanrı'nın Hayy (hayat sahibi, diri, canlı) ismi gereğince her şeyin canlı olduğunu söylemiştir. Durum böyleyken neden herkesin bunu bu şekilde görmediğini de açıklayan İbn Arabî'ye göre bunun nedeni ilimle ilgilidir. Keşif yoluyla ilim sahibi kimselere açık bu hakikat, idraki pereleri kimselerden gizlenmiştir. Diğer yandan her şeyin canlı olması durumu, her varlık için aynı derecede geçerli bir canlılık düşüncesini akla getirmemelidir. Canlılık insan, hayvan ve bitkide kolayca fark edilecek kadar şiddetli iken, cemâdât denilen varlıklarda daha zayıf bir şekildedir.

Kayserili Dâvûd'un, hocası Abdürrezzâk Kaşanî yolu ile bağı olduğu Sadreddin Konevî, İbn Arabî düşüncesinin yayılması konusundaki gayretleri ile tanınmaktadır. Konevî'in hayat konusundaki düşüncelerine bakıldığında onun İbn Arabî'yi takip ettiği görülmektedir.

Kayserili Dâvûd'un, canlılık konusundaki görüşlerine bakıldığında onun İbn Arabî çizgisini takip ettiği görülecektir. Ancak o bu konuda ortaya koyduğu kavram ve açıklamalarla bu düşünceleri sistemleştirmiştir. Her şeyin canlı olduğunu söyleyen Kayserili Dâvûd, bunu birtakım gerekçelere dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. O, hayat bağlamında su, hareket, ölüm, hayret ve ilim kavramlarını da ele almış; hayatı bu kavramlar arasında kurduğu ilişki çerçevesinde izah etme yoluna gitmiştir.

Her canlının sudan yaratılığını belirten Kayserili Dâvûd iki tür sudan bahseder ki her ikisi de hayat bakımından önemlidir. Bunlardan biri her varlığın suretini kendisinde barındıran aslî bir cevherken, diğeri ise unsurî su diye adlandırılan bildiğimiz sudur. Suyun hayat için ne derece önemli olduğunu dile getiren müellifimiz, su ve ilim arasında birtakım benzerlikler kurar. Buna göre fizyolojik canlılık için su ne kadar gereklyse, ruhî-aklî hayat için de ilim o derecede elzemdir.

Her şeyin canlı olmasını Allah'ın hayy sıfatı ile açıklayan Kayserili Dâvûd, bu sıfatı en önemli sıfatlardan biri olarak kabul etmektedir. Ona göre bu sıfat, küllü tam kapsayan sıfatlardan bir tanesidir. Her şey bu sıfatın mazharı olduğu için canlı olmaktadır.

Hareket, canlının temel niteliklerinden biridir. Kayserili Dâvûd için hareketin iradî veya gayrı iradî olması, hareketin canlının temel niteliği olmasını değiştirmez. Canlılığın kaynağı, ruhlardır ve ruhlar da Rahman'ın nefesinden oluşur.

Kayserili Dâvûd, kendisinin ulaştığı bu hakikatlere keşif sahibi kimselerin de ulaşabileceğini belirtir. Keşfedilmesi gerekense, kişinin kendi içindedir. Bu keşfi gerçekleştiren kimse için, her şeyin canlı oluşu gerçeği aşikâr hale gelecektir.

Bu çalışmada canlılık hakkında farklı yaklaşımların ortaya konulduğu görülmüştür. Kayserili Dâvûd'un bu konudaki görüşleri vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde yer alır. Tasavvufî bir karaktere sahip bu düşünceler, hayat konusunda ortaya konulmuş yaklaşımlardan bir tanesidir. Osmanlı kültür dünyasında belli bir öneme haiz olmuş bu düşüncelerin tartışılmasının, ekolojik sorunlar yaşayan dünyamızın çevre problemlerini

özme noktasında yararlı olabileceği kanaatindeyiz. Diğer varlıkların da ruh taşıdığı fikrini taşıyan, en azından bu konuda şüphesi olan insanların doğaya bu denli zarar vermekten imtina edeceği iyimserliği, Kayserili Dâvûd'ûn görüşlerini bizim için önemli kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- ALKAN, Ercan (2005), "Gerçek Hayat Âriflerin Hayatıdır", *Keşkül*, Sayı 5, Yaz, s.1
- ALTINTAŞ, Hayrani (1984), "İbni Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara
- ARİSTOTELES (2001), *Ruh Üzerine*, Çev., Zeki Özcan, 2. Basım, Alfa Yayınları, İstanbul
- ARMANER, Neda (1984), "İbn Sînâ Psikolojisi ve Çağdaş Psikolojinin Karşılaştırılması", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara
- AYDIN, Mehmet S. (1984), "İbni Sînâ'da Ahlak", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara
- AYNÎ, Mehmed Ali (1945), *Hayat Nedir*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul
- AYNÎ, Mehmed Ali (2005), *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, Haz., Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul
- AYVERDİ, İlhan (2005), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul
- BAYRAKDAR, Mehmet (1988), *Kayserili Davud*, 1. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara
- BAYRAKTAR, Mehmet (1994), "Dâvûd-i Kayserî", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 9, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul
- BAYRAKTAR, Mehmet (2005), "Davudu'l-Kayseri'nin İslam Düşüncesine Katkısı", *Uluslararası İznik Sempozyumu*, İznik Belediyesi
- BERGSON, Henri (1947), *Yaratıcı Tekamül*, Çev., Mustafa Şekir Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara
- BERGSON, Henri (1959), *Zihin Kudreti*, Çev., Miraç Katırcıoğlu, Maarif Vekaleti, Ankara
- BOLAY, Mehmet N. (1988), *İbn-i Sina*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988

- BUCAİLLE, Maurice (1984), *İnsanın Kökeni Nedir*, Çev., Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul
- CEVİZCİ, Ahmet (2000), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul
- ÇORUH, Hakkı Şinasi (1977), “Osmanlı Devletinde İlk Bilgin Davud el-Kayserî”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 49, Kasım, s.20-24
- DEMİRLİ, Ekrem (2005), “İbnü’l-Arabî’nin Alem ve Tabiat Görüşü”, *Keşkül*, Sayı 5, Yaz, s.14-19
- DEMİRLİ, Ekrem (1998), “Davut el-Kayserî’nin Fusus’ul-Hikem Şerhi: Matla-ı Hususi’l- Kelim fi Maânî Fususu’l-Hikem”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyillarda Anadolu’da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- DESCARTES, Renē (2007), *Felsefenin İlkeleri*, Çev., Mesut Akın, 10. Baskı, Say Yayınları, İstanbul
- DİNANÎ, İbrahim (1998), “Davud el-Kayserî’nin İran’daki Etkileri”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyillarda Anadolu’da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- DURALI, Teoman (1995), *Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, Çantay Kaitabevi, İstanbul
- DURALI, Teoman (1983), *Canlılar Sorumuna Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul
- DURALI, Teoman (2006), *Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul
- DURUSOY, Ali (1999), “İbn Sînâ”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 20, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul
- el- HAKÎM, Suad (2005), *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, Çev., Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul
- el-KAYSERÎ, Dâvûd (1997), *Mukaddemat*, Çev., Hasan Şahin-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri

- et-TILMSÂNÎ, Süleyman Afidüddin (2002), *Esmâü'l-Hüsna*, Çev., Selahattin Alpay, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul
- FAZLIOĞLU, İhsan (1998), "Osmanlı Coğrafyasında İlmi Hayatın Teşekkülü ve Davud el-Kayserî", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- GAZALÎ (1970), *İhyâ'u Ulûm'id-Din*, Çev., Ali Arslan, Hikmet Neşriyat, İstanbul
- GEÇTAN, Engin (2004), *Hayat*, Metis Yayınları, 7. Basım, İstanbul
- GÖKSEL, Fuat Aziz (1984), "İbn Sînâ'da Psikoloji ve Psikiyatri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara
- GRIL, Denis (1998), "Tâ'ıyyatü'l-Kubrâ Şerhinin Mukaddimesine Göre Davud el-Kayserî ile İbn Arabî", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- GÜÇLÜ, A., E. Uzun, S. Uzun ve Ü. Yolsal (2003), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, 2. Basım, Ankara
- HOAGLAND, Mahlon B. (1982), *Hayatın Kökleri*, Çev., Alev Serin-Şen Güven, Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi, İstanbul
- İBN ARABÎ (2006a), *Fütûhât-ı Mekkiyye Cilt:2*, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İBN ARABÎ (2006b), *Fütûhât-ı Mekkiyye Cilt:3*, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İBN ARABÎ (2006c), *Fütûhât-ı Mekkiyye Cilt:4*, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İBN ARABÎ (2006d), *Marifet ve Hikmet*, Çev., Mahmut Kanık, 6. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul

- İBN ARABÎ (2006e), *Hakikat ve Tefekkür*, Çev. Mahmut Kanık, 2. Baskı, Hece Yayınları, Ankara
- İBN ARABÎ, (2007a), *Fütûhât-ı Mekkiyye Cilt:5*, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İBN ARABÎ, (2007b), *Fütûhât-ı Mekkiyye Cilt:6*, Çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İBN ARABÎ, Muhyiddîn (2005), *Şeceretü'l-Kevn*, Çev., Abdülkadir Akçiçek, 2. Basım, Alperen Yayınları, Ankara
- İBNÜ'L-ARABÎ (2006), *Fusûsu'l-Hikem*, Çev., Ekrem Demirli, 1. Basım, Kabcacı Yayınevi, İstanbul
- İBN SÎNÂ (2004), *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*, Çev., Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İBN SÎNÂ (2005a), *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İBN SÎNÂ (2005b), *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul
- İZUTSU, Toshihiko (1999), *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev., Ahmed Yüksel Özemre, 2. Basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul
- KAYSERÎ, Şerefüddin Davud b. Mahmud b. Muhammed (1416a), *Matla-u Hususi'l-Kelim fi Maânî Fususu'l-Hikem*, Cilt 1, Göz. Geç., Muhammed Hasan Sâidî, Envarü'l-Heda
- KAYSERÎ, Şerefüddin Davud b. Mahmud b. Muhammed (1416b), *Matla-u Hususi'l-Kelim fi Maânî Fususu'l-Hikem*, Cilt 2, Göz. Geç., Muhammed Hasan Sâidî, Envarü'l-Heda
- KAYSERÎ, Şerefüddin Davud b. Mahmud b. Muhammed (2004), *Şerhu Taiyyeti İbni'l-Farız el-Kubra*, Göz. Geç., Ahmed Feriz Mezidi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut

- KAYSERÎ, Dâvûdî'l (1992), "Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye", Haz., Mehmet Bayraktar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XXXII, s.55-71
- KILIÇ, Mahmud Erol (1998), "Davud el-Kayserî'nin Alem-i Misal Yorumu", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- KOÇ, Turan (1998), "Davud el-Kayserîye Göre Keşf ve Müşahede", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- KONEVÎ, Sadreddin (2004a), *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, Çev., Ekrem Demirli, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul
- KONEVÎ, Sadreddin (2004b), *İlâhî Nefhalar*, Çev., Ekrem Demirli, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul
- KUTLUER, İlhan (1998), "Hayat", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 17, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul
- LOEB, Jacques (1935), *Hayatın Mihanikî Telakkîsi*, Çev., Mehmet Karahasan, Devlet Basımevi, İstanbul
- ÖZKAN, Hüseyin (2004), *Varlığın Kökeni*, Bilimadamı Yayınları, Ankara
- SEVİM, Seyfullah (1998), "Kayserî'nin Düşüncesinde İnsan ve Evrendeki Yeri", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- SOMAR, Ziya (1934), *Bergson: Hayatı, Felsefesi, İlk Eseri*, Sühulet Kitabevi, İstanbul
- ŞAHİN, Hasan (1998), "Davud el-Kayserî'ye Göre Allah'ın Kelamı", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- TAHRALI, Mustafa (1998), "Davud el-Kayserî'nin Fusus Şerhi Mukaddimesi", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud*

- el-Kayserî Sempozyumu*, , Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- TAKESHITA, Masakata (1998), “İbn Arabî'nin Fususu'l-Hikeminde Tümmeller Kuramı”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, , Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- TOKATLI, Atilla (1973), *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul
- TOPALOĞLU, Bekir (1997), “Hay”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul
- TURGUT, İhsan (1998), *Felsefenin Temel Sorunları*, Akademi Kitabevi, İzmir
- ULUDAĞ, Süleyman (2005), “Hayat: Anlamı ve Önemi”, *Keşkül*, Sayı 5, Yaz, s.4-13
- UMAR, Muhammed Suheyl (1998), “Hint Alt-Kıtasındaki Fusûs Şerhi Geleneğine Davud el-Kayserî'nin Etkisi”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara
- UZUN, Mustafa (1993), “Can”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1968), *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara
- VURAL, Mehmet (1998), “Davudu'l-Kayserî'nin Felsefi Düşünceleri”, *XII. Ve XIV. Yüzyıllara Kayserî'de Bilim Ve Din Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri
- YAKIT, İsmail (1984), “İbn Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara

ÖZGEÇMİŞ

Sebile BAŞOK, 1980 yılında Kayseri'nin Pınarbaşı ilçesinde doğdu, ilk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 2000 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nde lisans eğitimine başlayan Başok, 2004 yılında mezun oldu. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalı Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Programına başladı.