

çok "mâ kable't-tabîa" terimiyle bağlantılı olduğunu İbn Sînâ esasen açıkça belirtmiştir (*eş-Şifâ*<sup>2</sup>, I, 22). Bu anlayışın farkında olan Gazzâlî de aynı tasnifi tekrarlamış ve el-felsefetü'l-ülânın metafizik disipliniyle özdeşliğini vurgulamıştır (*Maķâsîdü'l-felâsife*, s. 76). Aynı tasnifin daha sonraki dönemlerde bir İslâmileştirme gayreti içinde yeniden ele alındığı ve ana hatlarıyla tekrar edildiği bilinmektedir. Meselâ Taşköprizâde, teorik felsefeyi yukarıdaki anlayış ve şekle bağlı kalarak alt bölümlerine ayırdıktan sonra bu ilimlerin şer'î ilimlere asla aykırı olmadığını, ihtilâfların ayrınıdan ibaret kaldığını belirtmekte (*Miftâhu's-sa'âde*, I, 320) ve metafiziğin ilimler arasındaki üstün yerini din bakımından da muhafaza etmektedir. Metafizik teriminin karşılığı olarak "el-felsefetü'l-ülâ", "el-ilmü'l-a'lâ" ve nâdiren de "mâ kable't-tabîa" tabirlerinin kullanıldığına, daha geç dönemin yazarı olan ve Taşköprizâde'yi takip eden Kâtib Çelebi de dikkat çekmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 160).

İbn Sînâ'nın ilâhiyyâta dair yazdığı metinlerden sonra Aristo metafiziğinin olgun şekilde yeniden ele alınması, İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* adlı eseriyle sağlanmıştır. Yunan filozofunun *Metafizika*'da ilk felsefe, ilâhiyyât ve hikmet terimlerini kullanarak metafizik bilginin alan ve değeriyle ilgili yaptığı açıklamalara İbn Rüşd tarafından getirilen yorumlar, o döneme kadar gelen İslâm felsefe geleneğindeki Aristocu tavrın bir ifadesinden ibarettir. Bu yorumlardaki ana fikir, ilk felsefenin varlığı varlık olmak bakımından incelediği, bu en küllî kavrama ait bilginin de küllî olduğu ve bir ilm-i ilâhî olarak, hareket

etmeyen cevheri konu edindiği için de ilk ilim olma şerefine fizığe değil metafiziğe verilmesi gerektiğidir. İbn Rüşd, mâ ba'de't-tabîa teriminin kullanımını pedagojik bir esasa bağlayarak öğretimde önce fizik, sonra ilâhî felsefe okutulması gerektiği için ilk felsefeye bu adın verildiğini ileri sürmektedir (*Tefstru Mâ ba'de't-tabî'a*, II, 714).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo]. *Metafizik*, I (A-Z) (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, s. 301-303 (1026a, 5-30); Kindî, *Resâ'il*, s. 97-101, 368; Fârâbî, *el-İbâne (el-Mecmû'î)* içinde, Kahire 1325/1907, s. 40-44; a.mlf., *İhşâ'ü'l-ülûm*, s. 60-63; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât (I)*, I, 3-9, 22; a.mlf., *Fî Aksâmi'l-ülâmi'l-akliyye (Tis'u resâ'il için)*, Kostantiniye 1298, s. 72; Gazzâlî, *Maķâsîdü'l-felâsife* (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 76; İbn Rüşd, *Tefstru Mâ ba'de't-tabî'a*, II, 705-714; İbnü'l-Kıfî, *İhbarü'l-ulemâ*<sup>3</sup>, s. 415-416; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 313-320; *Keşfü'z-zunûn*, I, 159-161; İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, İstanbul 1329; Mehmed Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Ülä*, İstanbul 1339-41, s. 303 vd.; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 203-208; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1985, s. 25-29.



MAH MUT KAYA

### FELSEFE-İ ÜLÂ

( فلسفة أولی )

M. Şemseddin Günaltay'ın

(ö. 1961)

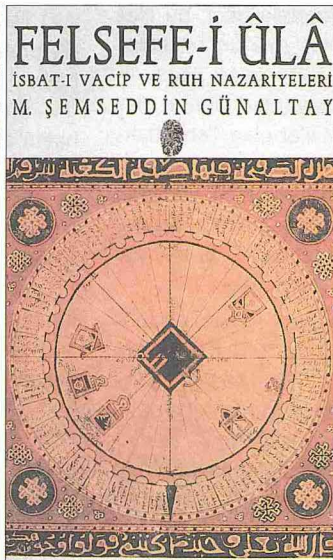
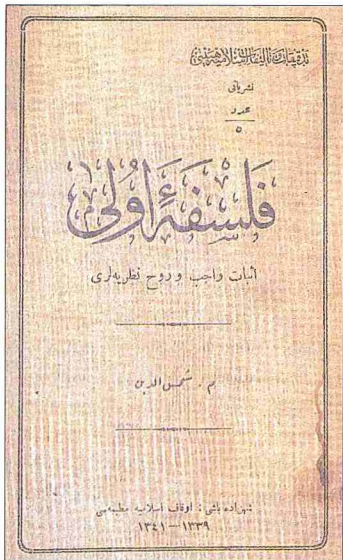
Allah'ın varlığını ispat için kullanılan çeşitli delillerle ruh konusundaki muhtelif nazariyelere dair eseri.

Genellikle *Felsefe-i Ülä* olarak tanınan eserin alt başlığı *İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*'dir. Bir girişle iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşan eser, Türk

ve Batılı yazarlar arasında dinî düşünce aleyhine gelişen materyalist ve pozitivist akımlara karşı özellikle İslâmcı kesim tarafından müdafaa ve ispat türünde pek çok eserin yazıldığı bir dönemde kaleme alınmıştır. M. Şemseddin Günaltay kitabın önsözünde, felsefe ve metafiziğin çok önemli, ancak son derece muğlak iki meselesi olan isbât-ı vâcib delilleriyle ruh hakkındaki teorileri kolay anlaşılabilir bir dille anlatacağını belirtmekte ve amacının, bu meselelerde yanılmaya ve yanıltılmaya çok müsait ve henüz ilimle faraziyeyi farkedemeyecek durumda bulunan genç nesli uyarmak olduğunu ifade etmektedir. Eserin giriş bölümünde önce bilgi bahsi özetlenmiş, ardından ilim ve felsefe arasındaki ilişki ve farklarla bunların alan ve metotları hakkında bilgi verilmiş, bu arada İslâm açısından bir ilim-din çatışmasından söz edilemeyeceği vurgulanmıştır. Müellif bundan sonra, isbât-ı vâcib konusuna hazırlık niteliğinde olmak üzere, müsbet ilimde kaydedilen gelişmelerin materyalist ve inkârcı zihniyetin madde, kuvvet ve enerji gibi temel konulardaki düşüncelerini geçersiz kıldığıni çeşitli örneklerle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Eserin birinci bölümü isbât-ı vâcib konusuna ayrılmıştır. Burada Allah'a iman etmenin insana ait fitrî bir özellik olduğu belirtildikten sonra isbât-ı vâcib için felsefî delillerin bulunup bulunmadığı hususu tartışılmış, ardından tabiat-hâkim olan düzenin Allah'ın varlığının en açık delilini oluşturacağı ifade edilmiş ve bu meselede materyalizm ile pozitvizmin ileri sürdüğü görüşlerin temelsiz olduğu belirtilmiştir. Bu bölümün devamında İslâm düşünürleriyle Batı düşünürlerinin isbât-ı vâcib konusunda kullandıkları önemli delillerin sayısının yirmi beş civarında bulunduğu, ancak bunların dış âleme bakış yapmaya dayalı kozmolojik, akla dayalı metafizik ve insan tabiatına dayalı ahlâkî deliller olmak üzere üç ana gruba ayrılacağı kaydedilir. Kozmolojik karakter taşıyan delillerden imkân, hudûs, hareket, illet-i gâiyye üzerinde durulur. Metafizik mahiyetteki delillerden ezeli gerçekler delili, sonsuzluk ve ayrıca kemal tasavvuruna dayalı delillere kısaca temas edilirken ahlâkî deliller kabûl-i âmme ve vazife delili şeklinde ikiye ayrılarak açıklanır.

*Felsefe-i Ülä*'nin hacim ve muhteva bakımından en geniş kısmını "Hayat ve Ruh Nazariyeleri" başlıklı ikinci bölüm oluşturmaktadır. Müellif bu bölüme, inorganik ve organik varlıkları ele alıp ha-



*Felsefe-i Ülä*'nin ilk baskısı (İstanbul 1339-1341) ile yeni harflerle yapılmış baskısının (İstanbul 1994) kapak sayfaları

yatla ruh arasındaki münasebet konusunu işlediği bir girişle başlamakta, ardından düşünce tarihi boyunca ruh hakkında ileri sürülen muhtelif telakkileri belirli sistemlere oturtabilmek için hayatın mahiyet ve menşei ile ilgili nazariyeleri değişik gruplara ayırarak incelemekte, ilk bakışta doğru gibi görünen, fakat dikkat edildiği takdirde hiçbir ilmi dayanağı bulunmadığı anlaşılan materyalist hayat teorileri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmakta, materyalizmin bu konudaki görüşlerine ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Eserde daha sonra insan topluluklarında ruh düşüncesinin kaynağı araştırılırken ilkel kavimlerin ruhla ilgili inançları incelenmekte, bu telakkilerin ayrıntıları ve bunlardan doğan çeşitli hurafeler hakkında müellifin *Târih-i Edyân* adlı eserinin "Animizm" bölümüne atıfta bulunulmaktadır. Ayrıca burada yer alan "Tenâsüh-i Ervâh Akîdesi ve Safahati" başlıklı kısım eserin en ilgi çekici konularından birini teşkil etmektedir. Aynı bölümün devamında, ruh konusundaki ilk felsefî telakkilerin incelenmesinden sonra Eflâtun ve Aristonun ruhla ilgili teorileri ele alınıp ardından Epikuros ve Zenon ekleriyle İskenderiye mektebinin Neo-Platonist ruh telakkilerine yer verilmektedir. Yine bu bölümde İslâm mütefekkirlerinin ruh hakkındaki düşüncelerine önce genel bir bakış yapılmakta, daha sonra İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerin ruh ve meâd görüşleri ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Müellif, mutasavvifin ruh nazariyeleriyle vahdet-i vücûd konusunu da bu bölümde özel bir başlık altında ele almıştır. Skolastik felsefî anlayışın yıkılmasından sonra yeni şekillenen materyalizm, paralelizm, idealizm gibi felsefî akımların ruh konusundaki görüşleri "Müteahhirîn-i Felâsife'nin Ruh Nazariyeleri" başlığı altında incelenmiş ve tenkide tâbi tutulmuştur. Aynı bölümde önce panteizm ile monizmin (vahdet-i mevcûd) ruh görüşleri verilmiş, daha sonra da spiritüalizm bu açıdan incelenmiştir.

M. Şemsettin Günaltay eserin sonuç kısmında, atomdan en büyük sisteme kadar tabiattaki her şeyin ezeli ve ebedî bir yaratıcının varlığına şahitlik ettiğinin kolayca anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Öte yandan insandaki şuur hallerinin, hatta uzvî faaliyetin bile bedenden ayrı bir ruh realitesine delil teşkil ettiğini, düşünce tarihi boyunca bu iki konuda fikir ileri süren bütün teist

sistemlerin bu sonuca ulaştığını ifade etmektedir.

II. Meşrutiyet'ten sonra Türkiye'de görülen fikir hareketlerinin başında yer alan materyalizm-spiritüalizm mücadelesinin felsefî zeminde yapılmış yayın ve tartışmalarının örneklerinden birini teşkil eden *Felsefe-i Ülâ*, müellifinin de bir süre üyeliğini yaptığı Tedkîkat ve Te'lîffât-ı İslâmiyye Heyeti neşriyatı arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1339 r./1341 h.). Eser daha sonra Nuri Çolak tarafından Latin harflerine çevrilerek aynı adla neşredilmiştir (İstanbul 1994).

*Felsefe-i Ülâ*'nın muhtevası ile müellifin *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd* ve *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* gibi dergilerde neşredilen makalelerinin karşılaştırılmasından anlaşıldığına göre M. Şemsettin bu konularla uzun süre yoğun bir şekilde ilgilenmiştir (Ceyhan, s. 136, 413-417, 576; Koca v.dğr., s. 137-138). Eser, bir yanda Bahâ Tefvik ve arkadaşları ile Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet, öte yanda Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Fennî Ertuğrul ve arkadaşları olmak üzere o dönemde sürdürülen fikir mücadelelerinin önemli örneklerinden birini teşkil eder. Ancak yayımlandığı yıllarda gerektiği ölçüde yankı uyandırmadığı anlaşılan eserin Günaltay'a yer verilen bazı ansiklopedilerde bile müellifin yayın listesinde bulunmaması dikkat çekicidir (meselâ bk. *TA*, XVIII, 175; *TDEA*, III, 405). Bu durumun, medrese öğrenimi gördükten sonra Batı'yı da tanıma fırsatı bulan, ancak ardından ciddi denilebilecek ölçüde fikrî değişiklikler sergileyen müellifin Cumhuriyet devrinde daha önce savunduğu İslâmî çizgiden ayrılarak Türkçülük, modernizm ve devrimciliği ön plana çıkaran fikrî ve siyasî şahsiyetiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

#### BİBLİYOGRAFYA

M. Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Ülâ*, İstanbul 1339/41; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1967, s. 20; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 388; Ahmet Koca v.dğr., *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası (1949-1975)*, Ankara 1978, s. 137-138; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Ankara, ts., s. 162; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmîlik Düşüncesi*, İstanbul 1987, II, 404; Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, s. 136, 413-417, 576; "Günaltay, Şemseddin", *TA*, XVIII, 174-175; S. Hayri Bolay, "Günaltay, Mehmed Şemseddin", *TDEA*, III, 404-405.



HÜSAMEDDİN ERDEM

#### FEN

(bk. İLİM; SANAT).

#### FENÂ

(الفناء)

**Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi.**

Sözlükte "geçici olmak, yok olmak, ölmek" gibi mânalara gelen Arapça *fenâ* kelimesi, genellikle "var olmak, sürekli olmak" anlamındaki *bekâ* kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu iki terimin türevleri geçmektedir (bk. en-Nahl 16/96; er-Rahmân 55/26-27).

Tasavvufî hayata giren mürid bir müridin gözetim ve denetimi altında, kabilîyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya "fenâ-bekâ" adı verilmiştir. Tasavvufî hayatın son merhalesine başka isimler veren sûfiler varsa da fenâ-bekâyı bu yolculuğun son durağı olarak görenler çoğunluktadır. Bu terimleri "sekr-sahv", "cem'-tefrika" ve "gaybet-huzûr" terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfiler de vardır (Ke-lâbâzî, s. 187). Fenâ-bekânın bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu konusu sûfiler arasında tartışılmıştır.

"Müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması" anlamında kullanılan fenâ terimi özellikle ilk dönemlerde cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükürün, mâsiyet ve günahın yerine taat ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır. Sûfilerin yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgili görüş ve tesbitleri zenginleştirince fenâ ve bekâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır.

Tasavvufî kaynakların ortaklaşa verdikleri bilgilerden, fenâ-bekâ kelimelelerini kullanarak bunları tarif eden ilk sûfînin Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fenâ kulun kulluğunu görmekten fâni olması, bekâ ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâki olmasıdır. Kulluğu görmek demek yapılan ibadetleri kendine nisbet etmek, onlara güvenmek demektir. Sûfiler, bu tavrın kişinin ruhî gelişmesini