

Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, s. 114-135; R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore 1963, s. 44-59; Fethî Rıdvân, *Devrû'l-â'mâ'im fî târîhi Mısr el-hadîs*, Kahire 1986, s. 40; Yücel Özkaya, "Birinci Kanuni Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha", *DTCFD*, XXXI/1-2 (1987), s. 397-415; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994, s. 101-124, 165-194; a.m.f., *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1997, I, 151-154, 213-227, 325-331; II, 396-405; Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti", *TTK Belleten*, VI/21-22 (1942), s. 45-83; a.m.f., "Birinci Meşrutiyete Dair Belgeler", a.e., XXIV/96 (1960), s. 601-636; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), XII, 18500; B. Lewis, "Dustür", *El²* (İng.), II, 640-647.



M. ŞÜKRÜ HANIOĞLU

MEŞŞÂİYYE

(المشائية)

İslâm toplumunda
Aristo sistemini temel alan
felsefî hareketlere verilen ad.

Sözlükte "yürümek" anlamındaki **meşşâ** kökünden türemiş olup "çok yürüyen" demek olan **meşşâ'** kelimesine nisbet eki getirilmek suretiyle üretilen **meşşâî**, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Grekçe **peripatetikos** terimini karşılamak için kullanılmakta, söz konusu doktrine de **meşşâîyye** (peripatetizm) denilmektedir. Aristo, Atina'da Lykeion (lise) adıyla kurduğu felsefe okulunda milâttan önce 335-323 yılları arasında bir yandan ders okuturken bir yandan da eserlerini kaleme almıştı. Filozof, öğrencilerine zihin jimnastiğiyle beden jimnastiğini aynı anda yaptırmak amacıyla derslerini okulunun geniş revakları arasında gezinerek veriyordu. Bu sebeple onun felsefesine Yunanca, "gezinmek, yürümek" anlamındaki **peripatein** masdarından peripatetizm denilmiştir. Peripatetizm kelimesi başlangıçta Aristo'nun ders verme yöntemini gösterirken sonradan Helenistik dönemde, İslâm ve hristiyan Ortaçağında yetişen ve Aristo doktrinini temel alan filozoflarda sistemi ifade eden bir terim olarak yaygınlık kazanmış, VIII. yüzyılda başlayan tercümeler döneminde ise bu kelime Arapça'ya Grekçe peripatosu karşılamak üzere **meşşâî** şeklinde, sistemi belirten peripatetizm de **meşşâîyye** olarak çevrilmiştir.

Aristo'nun on iki yıl başkanlığını yaptığı Lykeion'daki dersleri genellikle mantık, fizik, metafizik, ahlâk, siyaset ve edebî sanatlarla (belâgat ve şiir) dairdi. Filozo-

fun milâttan önce 322'de ölümünden sonra peripatetik okulun başkanlığına öğrencilerinden Midillili Theophrastos getirildi. Otuz dört yıl süreyle yürüttüğü görevi esnasında Aristo doktrini doğrultusunda hocasının eserleri üzerinde çalışarak bazı düzeltmeler ve açıklamalarla yetindiği iddia edilirse de (Zeller, s. 243) Diogenes Laertius'un kaydettiği ona ait eserler listesine bakılırsa Theophrastos'un botanik, meteoroloji, mineroloji, psikoloji, matematik ve müzik gibi değişik bilim dallarında bir literatür oluşturacak kadar çok ürün verdiği anlaşılır (Laertios, s. 226-232). Theophrastos'un ardından okulun idaresini onun öğrencilerinden Lapsekili Straton üstlendi. On sekiz yıllık başkanlığı sırasında Straton, Aristo metafiziğinin ve özellikle Tanrı-evren ilişkisine getirdiği yorumun yetersiz kaldığını görerek fiziğe yöneldi. Straton, fizikî varlıklardaki her türlü değişimin ilkesi olarak dört unsuru değil sadece soğukluk ve sıcaklığı görüyordu. Ayrıca organik ve inorganik varlıklardaki ağırlık, hafiflik, büyüme, beslenme ve renkler üzerindeki araştırmaları yanında ahlâk, siyaset ve bu konulara ilişkin adalet, iyilik ve mutluluk kavramları üzerinde de yoğunlaştığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 234). Straton'un ardından okulun başına filozoftan ziyade ünlü bir hatip olan Truvalı Lykon geçti. Kırk dört yıl başkanlığını yaptığı lise onun döneminde felsefî etkinlikten hayli uzaklaşmıştı. Lykon daha çok pedagoji, ahlâk ve belâgata önem veren, felsefede ise sadece "en yüce iyi" kavramı üzerinde araştırma yapan biri olarak tanınır. Lykon'dan sonra Ariston, Kritolaos, Diodoros, Erimneos ve arada isimleri tesbit edilemeyen iki kişinin ardından Rodoslu Andronikos (m.ö. 40 [?]) başkan oldu (*el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabiyye*, II, 1275-1276). Andronikos filozof değil Roma'da Aristo'nun eserlerinin editörü olarak ün kazandı; filozofun külliyyatını yeni baştan düzene koyarak bunların katalogunu yaptı. Bu külliyyatın büyük ölçüde onun düzenlediği şekliyle günümüze ulaştığı kabul edilmektedir.

Aristo'dan sonra 200 yıllık süreçte peripatetik okuldaki yetişen yirminin üzerindeki filozoftan hiçbirisi kurucusunun düzeyine ulaşmış değildir. Geleneği yaşatmak üzere bu süreçte mantık, metafizik, fizik, ahlâk ve siyaset alanında yapılan yorumlar ve bağımsız çalışmalar devam etmişse de okul Aristo'nun zamanındaki çizgisini bir daha yakalayamamıştır. Bunun sebebi, her çağda Aristoculuğun Eflâtun felse-

fesi kadar dinî akıdeyle ve halk inançlarıyla imtizaç etme özelliği taşımasıydı. Nitekim Büyük İskender'in generallerinden Potelemeios Soter, Mısır'da bağımsızlığını ilân edip milâttan önce 303 yılında İskenderiye Müzesi'ni ve tarihte İskenderiye Okulu diye anılan öğretim kurumunu kurduğunda Kral İskender'in hocası olan Aristo'yu Makedonya sarayından tanıdığı için okulda onun felsefesine öncelik vermişti. Fakat Aristo'nun Tanrı-varlık ilişkisine getirdiği yorum, âlemin ezeliyeti, ruhun mahiyet ve âkıbeti hakkındaki görüşleri hem yerli Mısır inancıyla hem de orada yaşayan yahudi inanç ilkeleleriyle bağdaşmadığından çok geçmeden okula Eflâtun felsefesi hâkim olmuştu (De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 16). Ayrıca bu süreçte Eflâtunculuğun yanında Stoa felsefesi ve Yeni Pisagorculuğun da geniş etkinliğinin bulunduğu görülmektedir. Bu sebeple bazı Aristo yorumcuları Eflâtuncu ve Stoacı etkiler sonucunda eklektik bir sistem ortaya koymuştur. Meselâ İskenderiyeli filozof Aristokles, insan aklının (logos) duylardan bağımsız sayılmasa da ilâhî bir cevher olduğunu savunurken peripatetik felsefedeki faal aklı Stoacılar'daki her şeye nüfuz eden logos ile özdeş tutarak eklektisizmin bir tür örneğini ortaya koymuştur (*el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabiyye*, II, 1278-1279).

Rodoslu Andronikos'un Aristo külliyyatını yaymasının ardından giderek peripatetik felsefeye karşı bir ilginin uyandığı görülür. Milâttan sonra yapılan bu yöndeki çalışmalardan günümüze ulaşan en eski Aristo şerhleri İskender Afrodisi'ye (Alexander Aphrodisious) aittir. Afrodisi *Metafizika*, *I. Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* üzerine şerhler yazmış, ayrıca nefis hakkındaki eserleriyle Aristo'nun aktif ve pasif akıl ayırımını konu alan bir kitap kaleme almıştır. İslâm Meşşâîleri, *Risâletü'l-'aql* başlığıyla Arapça'ya çevrilen bu çalışmayı tanıma imkânı bulmuşlardır. İskender Afrodisi, Eflâtun'un idealar teorisiyle nefsin ölümsüzlüğü fikrini eleştirmekle birlikte Aristo'nun akıl ve inâyetle ilgili görüşlerini yorumlarken Eflâtun felsefesinden hayli yararlanmıştı. Dolayısıyla bu iki felsefî sistemi beraber ve iç içe ele alarak peripatetik felsefeye etkisi uzun sürecek yeni bir boyut getirmiştir.

Milâdî II. asrın sonlarında ortaya çıkan mistik karakterli Yeni Eflâtunculuk karşısında rasyonalist olan peripatetik felsefe ikinci planda kalmıştır. Bununla

birlikte Plotin (ö. 270) Eflâtun felsefesini yeni baştan yorumlayıp düzenleme düşüncesiyle Pisagor, Eflâtun, Aristo ve Stoa felsefelerinden aldığı bazı unsurlarla eklektik bir sistem kurarken özellikle Aristo'nun *De Anima* ile *Nikomakhos Ahlâku*'ndan ve İskender Afrodisi'nin Aristo şerhlerinden büyük ölçüde yararlanmıştı (Brehier, II, 235). Plotin'in sadık öğrencisi Furfûriyûs (Porphyrios) daha da ileri giderek Yeni Eflâtuncu sistem içinde Eflâtun'la Aristo'yu uzlaştırmaya çalışmış, bu işlemden Plotin'den alınan bazı unsurlar âdeta katalizör olarak kullanılmış ve bu gelenek Türk filozofu Fârâbî'nin *el-Cem' beyne re'ye'yi'l-hakîmeyn* adlı çalışmasına kadar devam etmiştir. Öte yandan Furfûriyûs'un Aristo'nun *Kategoriler*'ine giriş mahiyetinde kaleme aldığı *Eisagoge* (İsâgüci), Ortaçağ İslâm ve Latin mantık çalışmaları üzerinde hayli etkili olmuştur. Sonuç olarak Yeni Eflâtunculuğun ortaya çıkışından itibaren katıksız Aristocu sayılan İbn Rüşd'e gelinceye kadar geçen tarihî süreçte saf bir Aristoculuk'tan söz edilemez.

Bu dönemde peripatetik felsefenin eklektik hüviyetini sürdüren Bizanslı devlet adamı Themistius (ö. 390), Aristo'nun bazı eserlerini şerh ve telhis ederken onları Platoncu açıdan te'vile tâbi tutmuştur. Bunların en önemlileri *De Anima* ile *Fizika* telhisleri ve İslâm Meşşâileri üzerinde büyük etkisi olan *Metafizika*'nın "Lamda" bölümüne yazdığı şerhtir. Sonraki devirlerde bu gelenek Syrianus, Ammonius ve Proklus tarafından temsil edilmiştir. Proklus Aristo'nun mantık, fizik, metafizik, ahlâk ve siyaset alanındaki eserleri üzerinde çalışmış ve ölünceye kadar (485) Atina felsefe okulunun başkanlığını yapmıştır. Bununla birlikte Yeni Eflâtuncu öğretiler Proklus'un elinde nihai şekliyle ileriki nesillere aktarılabilecek bir kıvama kavuşmuştu (Zeller, s. 335).

Bizans İmparatoru Iustinianos 529 yılında Atina felsefe okulunu kapatınca buradaki hocalar İran'a sığınmış ve böylece İskenderiye Okulu felsefî araştırmaların başlıca merkezi haline gelmişti. Bunların başında Ammonius'un talebesi, İslâm müelliflerinin Yahyâ en-Nahvî adıyla tanıdıkları Philoponus ile Simplicius ve Elias gelmektedir. Bu felsefeciler Aristo külliyyatına ait bir kısım eserleri şerhetmişlerdir (*el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabiyye*, II, 1280).

İslâm öncesi devirde Doğu hristiyan mezheplerinden Nestûrî ve Ya'kûbî kili-

selerinde kendi teolojik görüşlerini desteklemek amacıyla mantık okutulmaktaydı. Bu sebeple bazı eserler Süryânîce'ye çevrilmişti. Fakat kilise babaları tarafından mantık sadece dine destek amacıyla okutulduğundan Süryânîler arasından kayda değer bir filozof çıkmamıştır. Ancak İslâm toplumunda genelde felsefenin, özelde Meşşâiliğin gelişmesinde Süryânî mütercimler aracı görevi üstlendikleri için bu dönem önemli sayılmaktadır. Mısır 642'de Hz. Ömer devrinde fethedilince kadim İskenderiye Kütüphanesi'nden intikal eden bazı felsefî eserler bir kilise kitaplığında bulunuyordu. Halife Ömer b. Abdülazîz zamanında söz konusu kitaplar Antakya'ya gönderilmiş, bu kanalla felsefe Nusaybin, Harran ve diğer Suriye şehirlerindeki kilise okullarında barınma imkânına kavuşmuştu. Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin şahsî teşebbüsüyle başlayan tercüme faaliyeti, I. Mervân ve Ömer b. Abdülazîz devirlerinde daha ziyade tıpla sınırlı kalırken Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında mantık, astronomi, astroloji ve matematikle ilgili eserler Grekçe'den Süryânîce'ye, oradan da Arapça'ya çevrilmiş, bu sırada İbnü'l-Mukaffa', Aristo'nun mantık külliyyatının ilk üç kitabı ile Furfûriyûs'un *İsâgüci* adlı eserini Pehlevîce'den Arapça'ya tercüme etmişti. Bu şekilde İslâm toplumu, ta'lîl (bilinmeyi bilinenle kıyaslayıp yeni bilgiler elde etme) yönteminden farklı olarak bir de mantıkî kıyasla tanışmıştı. Böylece Meşşâilik müslüman kültür havzasına felsefeden önce mantık kanalıyla girmişti. Şahsî teşvik ve teşebbüsler şeklinde devam eden bu tercüme hareketi nihayet Halife Me'mûn döneminde Beytülhikme adı altında resmî bir kurum kimliğine kavuşmuştu (830). X. yüzyılın sonlarına kadar farklı etkinlikler halinde yürütülen tercüme kanalıyla Grek, İran ve Hint bilgin ve düşünürlerinden seksen civarında müellifin eseri Arapça'ya kazandırılmıştır. Bu sırada Eflâtun'a ait on iki, Aristo'ya ait yirminin üzerinde eser tercüme edilmiştir (bk. BEYTÜLHİKME).

İslâm filozoflarının antik ve Helenistik dönemlerde ortaya çıkan çeşitli felsefe ekolleri ve bunların temsilcileri hakkında başlangıçtan beri sağlıklı bilgiye sahip oldukları söylenebilir. Nitekim Fârâbî, felsefeye giriş mahiyetinde kaleme aldığı *Risâle fîmâ yenbağî en yükaddem kabale te'allümi'l-felsefe* adlı çalışmasında yedi felsefe ekolünün adını, bu adların nereden kaynaklandığını, kurucu ve temsilcilerinin kimler olduğunu kısaca tanı-

tır; ancak Meşşâilik'ten söz ederken şöyle bir ifade kullanır: "Adını mensuplarının hareket tarzından alanlar ise Meşşâiler'dir. Bunlar Aristo ve Eflâtuncular'dır; çünkü bu iki filozof ruhla birlikte bedeninde eğitilmesi amacıyla yürüyerek öğretim yaparlardı" (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 110). Mütercim Huneyn b. İshak'tan kaynaklandığı anlaşılan bu yanlış bilgi sonraki tabakat müelliflerince çeşitli şekillerde yorumlanmışsa da (Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında*, s. 59-60) klasik İslâmî literatürde Meşşâiyye, Eflâtun idealizmine karşı Aristocu realist felsefe akımını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir filozofun Meşşâî sayılması için öncelikle Aristo'nun mantık, metafizik, fizik ve tabiat ilimleri alanındaki eserleri üzerinde çalışmış olması gerekir. Bu çalışmalar şerh, tefsir, telhis veya şema (cevâmî) halinde olacağı gibi Aristo doktrini çerçevesinde veya eklektik bir tarzda müstakil eserler şeklinde de olabilir.

İddia edildiği gibi bu sırada müslümanlar Aristo'yu önce sahte (apokrif) eserleriyle değil orijinalleriyle tanımıştır. Nitekim Me'mûn döneminde Beytülhikme kadrosu içinden yetişen ve ilk İslâm Meşşâî filozofu olan Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristotâlis ve mâ yühâtâcü ileyhi fî tahşîli'l-felsefe* adıyla bir kitap yazarak (Kindî, s. 263-277) burada filozofun yirmi bir eserini eğitimdeki sıra düzeni, önemi ve muhtevalarıyla birlikte tanıtmıştır ki bunların arasında apokrif çalışmaya rastlanmaz. Ayrıca eski İskenderiye patriği olan Ustas'a Aristo'nun *Metafizika*'sını tercüme ettirmiştir (Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında*, s. 231). Öte yandan Meşşâî okulunun ikinci büyük filozofu Fârâbî de *Felsefetü Aristotâlis* adlı eserinde Aristo'ya ait yirmi kitabın ismini zikreder; üçüne de ısrarla bulunmak suretiyle bunların geniş bir tahlilini ve tanıtımını yapar. Fârâbî, *Risâle fîmâ yenbağî en yükaddem kabale te'allümi'l-felsefe* adlı eserinde de Aristo'yu temel alarak felsefe öğreniminden önce bilinmesi gereken dokuz konudan söz eder; bunlardan iki, altı, yedi, sekiz ve dokuzuncu konular Aristo'nun yazılarının sınıflandırılmasıyla kullandığı üslûbu ve bir Meşşâî'nin felsefe öğretiminde uygulaması gereken pedagojik ve ahlâkî kuralları içermektedir (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 109-116). Bütün bunlar, İslâm Meşşâileri'nin başlangıçtan itibaren Aristo'yu otantik eserleriyle tanıdığının kanıtı sayılmalıdır. Filozofun bu külliyyatta yer alan kitaplarını konuları iti-

bariyle mantık, fizik (tabiat ilimleri alanına giren sekiz kitap), metafizik ve ahlâk olmak üzere başlıca dört kategoriye ayrılarak değerlendirmeleri de (Kindî, s. 264) İslâm Meşşâîleri'nin bu doktrini ne kadar iyi özümstediklerinin bir başka delilidir. Ancak Aristo'nun *Politika* adlı kitabının tercümesi yapılmadığı için bu alanda Eflâtun'un *Devle'ti* ile *Kanunlar*'ından yararlanma yoluna gidilmiştir.

Burada şu soru sorulabilir: Aristo'dan farklı olarak Eflâtun felsefesi birçok konuda, meselâ âlemin yaratılmışlığı, ruhun ölümsüz ilâhî bir cevher oluşu, belli belirsiz de olsa âhiret inancı (hades), nefsi arındırma ve insan için ahlâkî erdemlerin vazgeçilmezliği gibi hususlarda İslâm'ın varlık, insan ve ahlâk anlayışıyla bağdaşır görüldüğü halde çoğunlukla İslâm filozofları neden Meşşâî'dir? Bilindiği üzere Eflâtun filozof-âlimdir, Aristo ise âlim-filozoftur. Birincinin eserleri diyalog tarzında kaleme alındığı ve belli bir sonuca bağlanmadığı için metodik ve didaktik olmaktan uzaktır. Bu sebeple İslâm kaynakları bu üslûbu "lugaz" yani bilmece ve kapalı diye nitelerler. Aristo ise biri dışında bütün eserlerini ana başlıklar, ara başlıklar ve sonuç şeklinde metodik olarak yazmıştır. Esasen mantığın kurucusu sayılan bir filozofun başka türlü davranması düşünülemez. Ayrıca mantık ve felsefenin yanı sıra Aristo kozmoloji, meteoroloji, zooloji ve psikoloji gibi birçok ilmin kurucusu sayılmaktadır, insanlık İlkçağ biliminden büyük ölçüde Aristo'nun eserleri kanalıyla haberdar olmuştur. Dolayısıyla İslâm ilim ve düşüncesinin gelişme döneminde Arapça'ya çevrilen Aristo külliyesi -alternatif bulunmadığı için- büyük kabul görmüştür.

Aristo'ya mal edilen ve Arapça'ya da aktarılmış olan sahte eserler konusuna gelince, klasik İslâmî kaynaklarda yer verilen bu kitapların sayısı yedidir (Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında*, s. 282-301). Bunlardan en önemlisi Aristo'nun teoloji hakkındaki görüşlerini içerdiği iddia edilen *Eşûlûcyâ* (*Theologia*) kitabıdır. Aslında anılan eser Plotin'in *Enneades*'inin IV-VI. bölümlerinin kısmen özeti ve yer yer genişletilmiş şekli olarak oluşmaktadır. Geç Helenistik dönemde ortaya çıkan ve yazarı bilinmeyen bu çalışmayı Kindî'nin Abdülmesîh b. Nâima el-Himsî'ye tercüme ettirip kendisi de bazı düzeltmeler yaparak Aristo'nun eserlerini tanıtmak üzere kaleme aldığı risâlede bu sahte kitaba yer vermediği *Eşûlûcyâ*'nın Aristo'ya aidiye-

tinden şüphe duyduğu anlamında yorumlanabilir. Meşşâî felsefenin yörüngesinden sapmasına yol açan *Eşûlûcyâ*'nın otantikliği her zaman şüpheyle karşılanmıştır. Nitekim Aristo'nun *Metafizika*'da eleştirip reddettiği idealar teorisini *Eşûlûcyâ*'da savunması karşısında Fârâbî, Aristo gibi zeki bir filozofun idealar gibi önemli bir konuda kendisiyle çelişkiye düşeceği ihtimal vermez. Ona göre böyle düşünceleri dile getiren kitaplar uydurma oldukları iddia edilemeyecek derecede ün yapmıştır. Bu durum karşısında o da Yeni Eflâtuncular gibi ideaları Allah'ın varlık hakkındaki ezeli bilgisi ve tasavvurları şeklinde yorumlar (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 176-177). Böylece Fârâbî, ideaların bağımsız ezeli varlıklar olduğunu savunan Eflâtun ile âlemin kadim olduğunu söyleyen Aristo'yu dinin de mâkul karşılayabileceği tarzda uzlaştırmaya çalışır.

Bu durum karşısında katıksız bir Meşşâî sayılan İbn Rüşd dışında genelde İslâm filozoflarının sistemleri metafizik problemler söz konusu olduğunda eklektiktir. Tabiat ilimleri ve mantık alanında ise Aristocudurlar. Her filozofun eklektisizmi farklı tonlar taşır. Meselâ Kindî'nin varlık anlayışı Kur'ânî perspektifle örtüşürken Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'da Yeni Eflâtuncu sudûr teorisi ağır basmaktadır. Ruhun bedenden önce var olduğu, ölümden sonra ilâhî âlemde varlığını sürdüreceği tezini savunan Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, İhvân-ı Safâ ve bütün İsrâkiler Eflâtun gibi düşünür. Ruhun bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen ve ölümlerle birlikte onun ne olacağı konusunda görüş bildirmeyen Aristo karşısında Fârâbî ile İbn Sînâ bedenden önce ruhun varlığını kabul etmeyerek Aristo'nun, ölümden sonra ruhun varlığını sürdüreceğini savunarak Eflâtun'un yanında yer almışlardır. Buna karşılık hiçbir İslâm filozofu Eflâtun'un savunduğu ruh göçünü (tenâsüh) benimsememektedir. Öte yandan Tanrı-varlık ilişkisi bağlamında Aristo'nun gerek bilgisiyle gerekse iradesiyle varlıkla irtibata geçmeyen pasif tanrısı ile İslâm Meşşâîleri'nin zâtında tek ve benzersiz, sıfat ve fiillerinde kâmil olan Tanrı anlayışı arasında benzerlik kurulamaz.

Felsefe tarihinde nübüvveti felsefe problemi olarak irdeleyip temellendirenler İslâm Meşşâîleri'dir. Bu bağlamda onlar, ilâhî vahyi rasyonel açıdan yorumlayarak onun güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu savunurlar. Ancak Fârâbî ve İbn

Sînâ gibi sudûr teorisini benimseyen filozoflar, İslâm'daki vahiy olgusunun yorumunda Aristo'nun psikolojik akıl teorisinde ontik bir güç olan faal aklı Yeni Eflâtunculuk'ta kozmik akılların sonuncusu olan faal akılla özdeş sayarak bunun dinî terminolojideki vahiy meleşî Cibrâil'e tekabül ettiğini ileri sürerler. Bu iki filozofun felsefe ile dini böyle yorumlarla uzlaştırma çabaları felsefeyi dinileştirme ve dini de felsefeyeleştirmeye anlamına geldiğinden başta Gazzâlî olmak üzere kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir (aş. bk.). Bununla birlikte Meşşâîler toplumların dirlik düzenlik ve huzuru için nübüvvetin gerekli olduğunda müttefiktir. Bu kadroda yer alan bazı filozofların âhiret hayatı hakkındaki görüşleri tamamıyla İslâm ile bağdaşır gözükmezse de söz konusu problemin akıdeyi zedelemeyecek şekilde mâkul bir te'vilinin bulunabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Kindî'den İbn Rüşd'e kadar geçen süreçte felsefî sistemleri arasında önemli farklar bulunsun da bu filozofların Meşşâîlik adıyla bir ekol oluşturmalarını sağlayan bazı ortak görüşleri şöyle sıralanabilir: 1. Meşşâîler felsefî doktrinlerini ve bilimsel araştırmalarını temellendirirken yöntem olarak Aristo mantığını kullanmışlar, onun *Organon* adlı mantık külliyesinin her bölümünü şerh, tefsir ve telhis ederek âdeti anlaşılmadık noktasını bırakmamışlardır. Ayrıca mantığın her bölümüyle ilgili bağımsız eserler kaleme alıp bu konuda zengin bir literatür oluşturmuşlardır. 2. Bu filozoflar gerek ontik varlığın yorumunda gerekse öteki felsefî problemlerin çözümünde akla öncelik tanıdıklarından rasyonalistlerdir. Akılla nas arasında uyumsuzluk söz konusu olduğunda akli tercih, nası te'vil ederler. Teist felsefenin en başarılı örneğini veren bu filozofların en belirgin ortak özelliklerinden biri de dinle felsefeyi uzlaştırma çabalarıdır. 3. Kindî ve İbn Rüşd ayrı tutulacak olursa Meşşâîler dinî akidedeki, âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini sudûr teorisine açıklarlar veya iyimser bir yaklaşımla yaratmayı ezelden gerçekleştiren bir feyiz şeklinde yorumlarlar. 4. Meşşâîler sınırlı ve sonlu bir evren anlayışına sahiptirler. Onlara göre evren bütünüyle dolu olduğundan boşluğa yer yoktur. Evrenin dışında ne doluluktan ne boşluktan söz edilebilir. Bu ise onların atomist varlık anlayışını reddettikleri anlamına gelir. 5. Bu kadroda yer alan filozoflar bedenden bağımsız bir ruhun varlığını savun-

dukaları için spiritüalistlerdir. 6. Felsefe tarihinde ilk defa Meşşâîler nübüvveti bir felsefe problemi olarak temellendirmeye çalıştıkları için epistemolojiye yeni bir boyut kazandırmışlardır. 7. Fârâbî ve İbn Sînâ kıyamet ve âhiret ahvâliyle ilgili âyetlerin sembolik olduğu düşüncesinden hareketle âhiret hayatının ruhaniliğini savunurlar. 8. Meşşâîler, Aristocu anlayışla insanın sahip bulunduğu psikolojik aklın çalışmasını ontolojik (külli) bir güç kabul edilen faal aklın etkisine bağlarlar. 9. Bunların ahlâk felsefesinin temelini mutluluk anlayışı oluşturmaktadır. Dolayısıyla hayata ve olaylara bakışlarında iyimserdirler. Onlara göre genel varlık planındaki hâkim değer iyiliktir, kötülük ise cüz'î ve ârizî bir olgudur.

Sonuç itibarıyla denebilir ki İslâm felsefesinde en yaygın akım olan Meşşâîlik saf bir Aristoculuk olmadığı gibi bu kadroda yer alan filozofların felsefî sistemleri de birbirinin aynı değildir. Ayrıca her filozofun sisteminde yer yer görülen eklektisizmin tonu ve kaynağı farklı olduğu için standart bir Meşşâîlik'ten söz etmenin de imkânı yoktur. Kendi içindeki farklılıklara rağmen Meşşâîlik, İbn Sînâ felsefesinde en olgun düzeye ulaşmış ve onun külliyyatı vasıtasıyla doğrudan, Fahreddin er-Râzî'nin eserleri kanalıyla da dolaylı olarak etkinliğini sürdürmüştür. Özellikle müteahhirin dönemi kelâmcı-filozofların kitaplarında "sem'iyât" bahisleri ayrı tutulacak olursa "el-umûrül-âmmeh" genel başlığı altında işlenen felsefî ve ilmi konulardaki hâkim düşünce Meşşâîlik'tir. Hatta Meşşâîliğe karşı Eflâtunculuğu esas alarak İsrâkiyye akımını kuran Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin bile öğrencilerine bıraktığı vasiyette kendi felsefesini temellendirdiği *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserini kastedip, "Onu Meşşâî yöntemi iyi bilenlerin dışında ehil olmayanlara vermeminiz" demesi (a.g.e., s. 512) Meşşâîliğin İslâm fikir, bilim ve kültür dünyası üzerinde geniş bir etki alanının bulunduğunu göstermektedir.

Bilhassa Gazzâlî tarafından, gerek ilâhiyyâtla ilgili belli başlı konulardaki görüşleri gerekse bu konuları incelerken izledikleri yöntem bakımından müslüman Meşşâî filozoflarına karşı yöneltilen eleştiriler bu harekete ağır bir darbe vurmuştur. Gazzâlî, Meşşâîliği tanıttığı *Maķāşidü'l-felâsife*'nin ardından yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife*'de yirmi noktada topladığı temel meselelerle ilgili görüşlerini dikkate alarak Meşşâîler'in İslâm dini açısından durumlarını değerlendirmiştir. Evre-

nin başlangıçsız olduğu (kıdem-i âlem), Allah'ın ilminin sadece tümelleri kapsadığı yahut O'nun bütün eşyayı ancak küllî bilgiyle bildiği ve âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat olduğu şeklinde anlaşılan görüşleri dolayısıyla filozofları tekfir etmiş, diğer on yedi meseledeki görüşleriyle de bid'ata saptıklarını öne sürmüştür. Meşşâîliğe yöneltilen bu eleştiriler ve tartışmalar sonraki kelâmcılar tarafından da devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "Hükemâ'ü'l-Meşşâ'ün" md.; Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 263-277; Fârâbî, "Felsefe Öğreniminin Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 109-116; a.mlf., "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", a.e., s. 176-177; Sühreverdî, "Aydınlanma Felsefesi", a.e., s. 512; İsmail Hakkı İzmirli, *Feylesüf'l-'Arab Ya'kûb b. İshâk el-Kindî* (trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1382/1963, s. 101-103; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 16; a.mlf., *Mesâlikü's-şekâfeti'l-İğrikîyye ile'l-'Arab* (trc. Temmâm Hassân), Kahire 1957, s. 264-272; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 48-51; E. Brehier, *Târîhu'l-felsefe* (trc. C. Tarâbîşî), Beyrut 1982, II, 235; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları İçinde Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 59-60, 231, 282-301; a.mlf., "Felsefe", a.e., XII, 314; S. Horowitz, "Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern", *Greek Philosophy and the Arabs II* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, s. 1-20; S. Pines, "Quelques tendances antipéripatéticiennes de la pensée scientifique islamique", *Papers on Various Topics in Islamic Philosophy* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, s. 244-253; E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi* (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 243, 335; D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (trc. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 226-232, 234; Mâcid Fahrî, "el-Meşşâ'iyetü'l-kâdimah", *el-Meşşâ'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1988, II, 1273-1282.



MAHMET KAYA

MEŞVERET

(bk. ŞÜRA).

MEŞVERET

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin resmi yayın organı olarak Paris, Cenevre ve Brüksel'de yayımlanan siyasî gazete.

Türk basın tarihinin en önemli ürünlerinden olan gazete, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Paris şubesi başkanı Ahmed Rızâ tarafından 1 Aralık 1895'te çıkarıl-

maya başlandı. *Mechvéret supplément français* başlığını taşıyan Fransızca nüshası da 7 Aralık'ta yayın hayatına girdi. *Meşveret* 6 Mayıs 1898'e kadar otuz sayı, Fransızca nüshası da 1908'e kadar 202 sayı yayımlandı. Gazetede *Meşveret* başlığının altında "ve şâvirhüm fi'l-emr" âyeti (Âl-i İmrân 3/159) yer almakta, "Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin vâsita-i neşriyatıdır" denilmektedir. İlk zamanlarda on beş günde bir altı ile on sayfa halinde ve el yazısı taşbaskı olarak çıkarılmaya başlanan gazetenin iki veya dört sayfası "İlâve-i Meşveret" başlığıyla veriliyordu. 12-23. sayılar matbaa hurufatıyla basılmış, 13. sayıdan itibaren "İlâve-i Meşveret" terkedilmiş ve zamanla yayım takvimi aksamıştır.

İlk sayısındaki mukaddimede din ve millet ayırımı yapmadan bütün Osmanlılar'ı ittihat ve ittifaka davet eden Ahmed Rızâ devlete ve Osmanlı hânedanına saygı gösterip kanun dairesinde itaat edeceğini, ancak umurun menfaatine zararlı işlerde tenkitten çekinmeyeceğini belirterek padişahın dalkavuşu olmadığı gibi milletin de riyakâr bir nedimi olmayacağını ifade etmiştir. Bir diğer vurgu da adalet müessesesinin padişahın keyfî ve müstebit siyasetine kurban edildiği hususudur.

Gazetenin başlıca yazarları Ahmed Rızâ, Hoca Kadri, Halil Ganem, "Bir Kürd" imzasıyla Abdullah Cevdet, "Sâî" imzasıyla Şerefeddin Mağmûmî ve Mizancı Murad'dır. Ayrıca cemiyet üyeleri ve okuyuculardan gelen ve bazıları açık ad yerine M.C., M.F., H.H., K.M., A.D. gibi rumuzlar taşıyan birçok mektup ve yazı da gazete de yer alıyordu. Ahmed Rızâ, devletin verdiği görev ve maaşları kabul edip kendisini terkeden bir kısım arkadaşının asıl niyetinin imzalarını saraya karşı bir şantaj olarak kullanıp menfaat temin etmek olduğunu düşünerek yazılarda rumuz kullanmayı zorunlu kıldığını ve kişilardan söz eden yazıları yayımlamadığını kaydetmektedir (*Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları*, s. 20).

Meşveret'in neşriyatından rahatsız olan Bâbîlî'nin Fransız hükûmetine başvurusu üzerine gazetenin Fransa'da basım ve dağıtım yasaklandı ve Ahmed Rızâ'nın sınır dışı edilmesine karar verildi. Kararı protesto eden Ahmed Rızâ, Fransız basınında kendisine geniş destek sağlayınca hükûmet sadece Türkçe gazetenin Fransa sınırları içinde basılmasını ya-