

## Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru

Anar GAFAROV\*

### Özet

Bu makalede Râgıb el-İsfahânî’nin mezkur konudaki bütün eserlerine dayanarak onun insan tasavvurunu ele aldık. İsfahânî’nin mezkur konudaki görüşlerini kendisinden önce yaşamış büyük İslâm filozoflarının görüşleriyle karşılaştırarak değerlendirci bir biçimde açıklamaktayız. Böylece burada Râgıb el-İsfahânî’nin insan tasavvuru bağlamında İslâm filozoflarından ne ölçüde etkilenmiş olduğu, hangi katkılarıyla onlardan ayrıldığı ve hatta çağdaşı olan Gazzâlî’yi ne ölçüde etkilemiş olduğu hususlarına da işaret edilmektedir.

Makale Râgıb el-İsfahânî’nin hayatı ve eserlerini içeren bir giriş, beş bölüm ve sonuçtan ibarettir. Makalenin giriş mahiyetindeki kısmında İsfahânî’nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir.

Makaledeki amaç, Râgıb el-İsfahânî’nin ismi geçen konudaki görüşlerini derli toplu ve mukayeseli bir şekilde ortaya koymak, bu konuda İsfahânî’nin ötekilerden ne kadar etkilendiğini ve kendine özgü ne gibi katkıların ve etkilerinin olduğunu tespit etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Râgıb el-İsfahânî, insan, nefis, nefsin güçleri, irâde, akıl, İslâm ahlâkı, âlem, Galen, İbn Miskeveyh, Gazzâlî.

### Abstract

In this article I have dealt with Râgıb al-İsfahânî’s conception of human being depending upon his writings. Furthermore, I have compared his views with other Islamic philosophers who worked on this issue before him.

This article consists of an introduction and five chapters. In introduction I have brought out a biography of Raghıb al-İsfahani and I have enumerated a list of his works together with a brief explanation.

In first chapter I have dealt with the concept of essential character of human being, in second chapter I have increased the value of intelligence and its kinds and its relation with *shart’a* or religion and then in this context the conception of human. In third chapter I have dealt with conception of human being in context of aim of his creation. In fourth chapter deals with human as a social being. And in the fifth chapter how al-İsfahânî have classified the human being according to their actions.

The aim of this article is determine the place of Raghıb al-İsfahani in Islamic ethical thought in context of matters which have been mentioned.

**Key Words:** Raghıb al-İsfahani, human being, human soul, human will, intellect, Islamic ethics, Galen, İbn Miskawayh, Gazzâlî.

---

\* Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı doktora öğrencisi.

### Hayatı

Seçkin İslâm bilginlerinden biri olan Râgıb el-İsfahânî V. (XI.) asrın ikinci yarısında yaşamıştır. Râgıb el-İsfahânî'nin hayatı, ilmî kariyerine, eserlerinin şöhretine ve insanlar arasında yaygınlık kazanmış olmasına rağmen bir ölçüde bilinmezlikler içindedir.<sup>1</sup> Adı Hüseyin, künyesi “Ebü'l-Kâsım”, lakabı Râgıb'tır.<sup>2</sup> Bazı tabakat yazarları onun ismiyle ilgili olarak farklı bilgiler vermektedir. Meselâ *Fihrisü'l-huzâneti't-Teymûriyye*'de el-Hüseyin b. Mufaddal,<sup>3</sup> *Keşfü'z-zunûn*'da el-Hüseyin b. Ali,<sup>4</sup> Süyûtî'nin *Buğyetü'l-vüât*'ında ve Taşkoprüzâde'nin *Miftâhu's-saâde*'sinde el-Mufaddal b. Muhammed olarak yer almaktadır.<sup>5</sup> İsfahânî, Ziriklî'nin belirttiğine göre İran'ın önemli kültür merkezlerinden biri olan İsfahan'da dünyaya gelmiş ve 502'de (1108) Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>6</sup> Râgıb el-İsfahânî'nin bir süre İsfahan'la Bağdat arasında gidip geldiği, sonra tedris ile meşgul olduğu, Bağdat dışında bir süre adâlet (kaza) işlerini yürüttüğü de rivayet edilmektedir.<sup>7</sup> Gazzâlî ve başka müellifler üzerinde etkisi olduğu belirtilen<sup>8</sup> Râgıb el-İsfahânî, başta ahlâk olmak üzere tefsir, lügat ve felsefe gibi çeşitli ilimlerde eserler vermiş bir âlimdir.<sup>9</sup>

Râgıb el-İsfahânî İslâm âlimlerinin ileri gelenlerinin pek çoğu tarafından büyüklüğü takdir edilen bir âlimdir. Bu bağlamda, onun hayatını anlatan kaynaklardaki nakillere dayanarak İmam Gazzâlî'nin onun kitabı *ez-Zerîa*'yı beğendiği ve devamlı yanında bulundurduğunu zikredebiliriz.<sup>10</sup>

Zehebî'nin onun hakkında söylediği sözlerden biri: “Mâhir bir allâme, başarılı

<sup>1</sup> E. K. Rowson, “Al-Râghıb al-İsfahânî”, *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1995, VIII, 389.

<sup>2</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-muellifin*, Beyrut 1957, IV, 59; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul 1971, I, 881; Ahmed İbn Osman ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1404, XVIII, 120-121.

<sup>3</sup> *Fihrisü'l-huzâneti't-Teymûriyye*, Kahire 1948, III, 108.

<sup>4</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 881.

<sup>5</sup> Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vüât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), 1399/1979, II, 297; Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-saâde* (thk. Kamil Bekri), Kahire 1968, II, 79.

<sup>6</sup> Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Kahire 1954-1959, II, 279; ayrıca bk. Yasien Mohamed, “Knowledge and Purification of the Soul an Annotated Translation with Introduction of İsfahani's Kitab al-Dhari'a İla Makarim Al-Shari'a”, *Journal of Islamic Studies* içinde, (1998), IX/1-2, s. 1; Ö.R.Kehhâle, *Mu'cemü'l-muellifin*, IV, 59.

<sup>7</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saâdeteyn* (thk. Abdulmecid en-Neccar), Beyrut 1408/1988, s. 20.

<sup>8</sup> bk. E. K. Rowson, “Al-Râghıb al-İsfahânî”, *Encyclopaedia of Islam*, s. 389.

<sup>9</sup> Abdurrahmân es-Sârîsî, “Râgıb İsfahânî ve cühûduhü fi'l-lüga”, *Mecelletü'l-câmiati'l-İslâmiyye* içinde, Medine 1401, sy. 52, s. 222.

<sup>10</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 827; ayrıca bk. Abdurrahmân es-Sârîsî, “Râgıb el-İsfahânî”, *Mecelletü'l-câmiati'l-İslâmiyye* içinde, Medine 1402, sy. 53, s. 83.

bir araştırmacı, kelimcilerin en zekilerinden idi.” şeklindedir.<sup>11</sup>

Taşköprüzâde İsfahânî'nin eserlerini överek şunları söyler: “Onun *Tafsîlü'n-neş'eteyn* kitabını da gözden geçirdim, sahasında ondan daha güzelinin yazılması mümkün olmayacak derecede güzel bir kitap. Son derece faydalı bilgiler içermektedir. *Kitâbü'z-Zerîa fî mehâsini's-şerî'a* ve *Kitâbü'l-Ahlâk* adlı eserleri de onları övmek isteyeninin hakkını veremeyeceği kadar hoştur.”<sup>12</sup>

Beyhakî ise onun, din ve hikmeti birleştirdiğini söylemiş, aklî konulara ilgisi- nin diğer âlimlerden çok olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup>

### Eserleri

Râgıb el-İsfahânî, başta ahlâk olmak üzere tefsir, lugat ve kelâm gibi çeşitli ilimlerde eserler vermiştir. Biz onun bilinen eserlerini sıralarken, hem bu eserlerin muhtevâlarıyla ilgili kısa bilgiler vermek, hem de matbûlarının basılış tarih ve yerlerini göstererek onları tanıtmak istiyoruz.

1) *Hallü müteşâbihâti'l-Kur'ân*: Kur'an'daki lafız ve mânâ yönüyle bir birine benzeyen âyetlerin ele alınıp incelendiği bir eserdir. Bu eser *Dürretü't-te'vil fî müteşâbihi't-Tenzîl* adıyla da bilinmektedir.<sup>14</sup> Ancak burada şuna işaret edelim ki, *İslâm Ansiklopedisi*'ne “Râgıb el-İsfahânî” maddesini yazan Brockelmann, müellifin bu eserden bahsederken, “*Hallü müteşâbihâti'l-Kur'ân* ile *Dürretü't-te'vil* galiba aynıdır.”<sup>15</sup> diyerek tereddütlü bir ifâde kullanmaktadır. Bu tereddüdün izâle edilmesi için, ayrı iki eser gibi değişik isimle kütüphanelerimizde mevcut olan söz konusu bu yazma nüshalar Muhsin Demirci tarafından karşılaştırılmış ve aynı eser olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>16</sup>

2) *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerî'a*: Ahlâk ve tasavvufa dair mevzuların geniş bir şekilde ele alındığı bir eserdir. Eser 1299 ve 1324 yıllarında Kahire'de basılmış<sup>17</sup> ve ayrıca, Ebu'l-Yezîd el-Acemî tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Kahire 1405/1985).

<sup>11</sup> Ahmed İbn Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVIII, s. 120-121.

<sup>12</sup> Taşköprüzâde, *Miftahu's-saâde*, II, 79-80.

<sup>13</sup> Zahîruddin el-Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm* (thk. Hasan Muhammed), Kahire 1414/1996, s. 112.

<sup>14</sup> bk. Ahmed İbn Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 121; Râgıb el-İsfahânî'nin bu eserinin yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa Blm., nr. 25; Esad Efendi Blm., nr. 176.

<sup>15</sup> C. Brockelmann, “Râgıb İsfahânî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, IX, 594.

<sup>16</sup> bk. Muhsin Demirci, “er-Râgıb el-İsfahânî ve Tefsiri” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6 (1987-1988), İstanbul 1993, s. 205.

<sup>17</sup> bk. Yusuf b. İlyân b. Musa ed-Dimaşkî Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, Kahire 1346/1928, I, 922.

3) *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*: Kur'an'da geçen garip lafızların alfabetik sırayla açıklandığı bir Kur'an lugatıdır. Bu eserde lafızların yalnızca lugavî mânâları üzerinde durulmamış, mecâzî ve kinâyeli yönlerine de temas edilmek sûretiyle faydalı bilgiler verilmiştir. İlim ehli arasında pek muteber bir eser olarak kabul edilen *el-Müfredât* te'lif edildiği günden zamanımıza kadar âlimlerin, özellikle müfessirlerin daima müracaat ettikleri kaynak eserlerden olmuştur. Bu eserin çeşitli baskıları vardır: 1322, 1323 yıllarında Kahire'de,<sup>18</sup> 1986'da İstanbul'da Muhammed Seyyid Keylânî tarafından yapılan tahkikli bir nüshasının sonuncu baskısı Beyrut'ta 1381/1961'de ve bir diğer baskısı da Safvân Adnân Dâvûdî tarafından tahkik edilerek 1419/1992 tarihinde Beyrut'ta yapılmıştır. Ayrıca bu kitabın Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu tarafından yapılmış Türkçe tercümesi de bulunmaktadır (İstanbul 2006).

4) *Kitâbü'l-Ahlâk*: Bu kitabın diğer adı *Ahlâku'r-Râgıb* olarak geçmektedir.<sup>19</sup> Ahlâk konularının işlendiği bir kitaptır. Henüz yazma halinde olduğu belirtilmektedir.<sup>20</sup>

5) *el-İ'tikâdât*: Râgıb el-İsfahânî'ye ait bir diğer eser olup,<sup>21</sup> Allah'ın tanınması, mevcûdâtın bilinmesi, insanın kendisini bilmesi, en büyük saâdet, insanın mahiyeti, insanların birarada yaşama gerekliliği, temel ahlâki erdemler gibi ahlâkî ve kelâmî konuları içeren bir kitaptır. Eser Şemrân el-Acemî tarafından tahkik edilmiş ve Beyrut'ta 1988 yılında basılmıştır.

6) *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saâdeteyn*: İnsanın kendisini tanınmasının önemi, diğer varlıklar arasındaki yeri, mahiyeti, yaratılış gâyesi, nefsin temizlenmesi gibi ahlâkî ve felsefî konuları içermektedir. Bu eser 1319, 1323 yıllarında Beyrut'ta basılmıştır.<sup>22</sup> Ayrıca bu eserin Abdülmecîd en-Neccâr tarafından 1988 yılında tahkikli basımı da gerçekleştirilmiştir.

7) *Mukaddemetü câmû't-tefâsîr*: Tefsir usûlü ilminin bazı konularını ihtiva eden tek ciltlik bir eserdir. Eser bir tefsir mukaddimesi olmakla birlikte Fâtîha ve Bakara sûrelerinin birkaç âyet-i kerîmesinin tefsirini de ihtiva etmektedir. Ayrıca müellifin bu eseri, insana has ahlâkî kavramlar, sosyal ilişkilerde insana mahsus olan uyulması gereken edep ile ilgili ahlâkî kaideleri, ilim, amel, insanın mahiyeti, vs. gibi ahlâkî konuları da ihtiva etmektedir. Eser, Kâdî Abdülcebbâr (415/1024)'ın *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l metâin* adlı tefsirinin zeylinde 1329'da Mı-

<sup>18</sup> bk. Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, I, 923.

<sup>19</sup> bk. Ahmed İbn Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 121.

<sup>20</sup> Bu eserin Berlin, 5392 numarada kayıtlı olduğu belirtilmektedir. bk. Muhsin Demirci, "er-Râgıb el-İsfahânî ve Tefsiri", s. 205.

<sup>21</sup> bk. Ahmed İbn Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 121.

<sup>22</sup> bk. Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, I, 922; ayrıca bk. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 121.

sır'da basılmıştır.<sup>23</sup> Ayrıca Ahmet Hasan Ferhat'ın tahkiki ile 1405/1983 yılında Kuveyt'te yayınlanmıştır.

8) *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve mühâverâtü's-suarâ ve'l-büleğâ*: Ahlâkî ve itikâdî konuların âyet, hadîs özellikle şiiirlerle örneklendirerek anlatıldığı bir eserdir. Muh-tevası 25 bölüm olarak ele alınmış ve her bölümünde değişik mevzular işlenmiştir. Eser ilk defa Avrupa'da Flügel'in "Der vertraute Gefahrte des Einsamen in schlagfertigen Gegenreden von Abu Mansur Abdulmelik ben İsmail Ettsealibi aus Nisabur mit einem Vorvorte von Jos. v. Hammer" (Wien-1829) adı altında bir parçasının neşri ile tanınmıştır.<sup>24</sup> Ayrıca kenarında İbn Hicce el-Hamevî'nin *Semerâtü'l-evrâk* adlı eseriyle birlikte iki cild olarak 1284, 1287, 1305 tarihlerinde basılmıştır. Bundan başka 1310, 1324 ve 1326 tarihlerinde Kahire baskıları da mevcuttur.<sup>25</sup>

9) *Efanînü'l-belâğa*: Süyûtî, Zehebî ve Taşköprüzâde bu eserin Râgıb el-İsfahânî'ye âidiyetinden bahsetmekle yetinmişlerdir.<sup>26</sup>

10) *Mecmau'l-belâğa*: Müellifin bu eseri de akıl, kıvrak zekalılık (el-fitna), te-fekkür, yalan, sırrın saklanması, kibr, şükür, alçakgönüllülük, hilm, af, sözünü tutmak (vefa), haya, tamah, kanaat, güzel ahlâk, nefsin kusurdan korunması gibi ahlâkî konuları içermektedir. Eser, Ömer Abdurrahman es-Sârîsî'nin tahkikiyle Ürdün'de 1406/1986 tarihinde iki cilt olarak basılmıştır.

11) *Tahkîkû'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*: Râgıb el-İsfahânî'nin bu eserinin ismi Ömer Rıza Kehhâle'nin *Mu'cemü'l-müellifin*'inde ve Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sında geçse de eser hakkında bilgi verilmemektedir.<sup>27</sup> Ahlâk, itikâd, felsefe, dil ve kitâbet konularının işlendiği bir eserdir. Brockelmann, söz konusu eserin Meşhed'de (Oktai Fihrist-i Kütüphâne-i Mübâreke-i Asitâni Kutsi Rızâvî, 1845, L 24, nr. 56) bulunduğunu haber vermektedir.<sup>28</sup>

12) *el-Meânî'l-ekber*: Bu eser hakkında bilgimiz yoktur. Nitekim Kâtip Çelebi müellifin böyle bir eserinin isminden bahsetmekte fakat başka bir bilgi vermemektedir.<sup>29</sup> Zehebî, Kehhâle, Süyûtî gibi müelliflerin eserlerinde ise bu eserin ismine bile rastlamadık.

13) *Edebü satranc*: Zehebî *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde (XVIII, 121) Râgıb el-İsfahânî'nin bu eserinin sadece ismini zikretmektedir. Eser elimizde

<sup>23</sup> bk. Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, I, 923.

<sup>24</sup> Brockelmann, "Râgıb İsfahânî", IX, 594.

<sup>25</sup> Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, I, 922-923.

<sup>26</sup> bk. Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vüât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, II, 297; ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 121; Taşköprüzâde, *Miftahu's-saâde*, II, 79.

<sup>27</sup> bk. Ö. R. Kehhâle'nin, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 59; ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 121.

<sup>28</sup> bk. Brockelmann, "Râgıb İsfahânî", IA, IX, 594.

<sup>29</sup> bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1729.

bulunmadığı için hakkında bilgimiz yoktur.

Râgıb el-İsfahânî'nin saydığımız bu eserlerinin dışında birkaç risâlesi de mevcuttur. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

*Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs.*<sup>30</sup>

*Risâle fî fevâidi'l-Kur'ân*<sup>31</sup>

*Risâle fî enne fazîlete'l-insân bi'l-ulûm,*<sup>32</sup>

*Risâle fî merâtibi'l-ulûm,*<sup>33</sup>

*Risâle fî zikri'l-vâhid ve'l-ahad*<sup>34</sup>

## 1. Mahiyeti İtibariyle İnsan

### 1.1. Ruh/Nefs, Beden ve Onlar Arasındaki İlişki

Diğer İslâm düşünürleri gibi Râgıb el-İsfahânî'nin de ahlâk anlayışının temel konusu insan ve mutluluktur. O, insanı evrenin küçük bir modeli olarak ele alıp onun tabii, hayvanî ve akli yönlerine işaret eder. İsfahânî, insanı mutluluğa götüreceği ilkelere geçmeden önce insanın ne olduğu veya nasıl bir varlık yapısına sahip olduğunu açıklayarak vuzuha kavuşturmuştur.

Râgıb el-İsfahânî, insanı gözle algılanan bir cisim ve basiretle idrâk edilen bir nefsten mürekkep olarak tanımlar.<sup>35</sup> Ayrıca insanın hisle müşahede edilen beden ve akıl ile idrâk olunan ruhtan hâsıl olduğunu söyler.<sup>36</sup> İnsanın mahiyetine yönelik tanımlamalarından da görüldüğü gibi eserlerinde ruh ve nefis kavramları-

<sup>30</sup> Yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3654/3. Ayrıca, bu risâle Dr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî'nin tahkikiyle *Risâle fî âdâbi'l-ihlât bi'n-nâs* adı ile basılmıştır (Amman 1998). Risâle insanın yaratılışı itibariyle sosyal varlık olduğundan ve bunu gereği insanlarla bir arada yaşama gerekliliğinden bahsetmektedir. Ayrıca, risâle, nefsin terbiye edilerek yetkinleştirilmesi, insanın Allah'ın halifesi olmağa hak kazanması, tutkusu ve hevâsı, sevgi, dost edinmenin fazileti gibi ahlâkî konuları da ihtiva etmektedir.

<sup>31</sup> Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da Râgıb el-İsfahânî'nin bu risâlesinin ismini zikretmekle yetinmiştir. Ayrıca Râgıb el-İsfahânî de *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinin başında bu risâlesinin ismini zikreder. bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 881 ve Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (thk. Safvan Adnan Davûdî), Beyrut 1412/1992, s. 4.

<sup>32</sup> Yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3654/1. Bu risâle konusu itibariyle düşünürün *ez-Zerâ ilâ mekârimi's-şerî'a* isimli eserinde yer almaktadır. bk. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerâ ilâ mekârimi's-şerî'a* (thk. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 231-238.

<sup>33</sup> Yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3654/4. İsfahânî'nin bu risâlesi de konusu itibariyle, onun *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saâdeteyn* isimli eserinde yer almaktadır. bk. a.g.e., s. 159-162.

<sup>34</sup> Yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3654/2.

<sup>35</sup> Râgıb, *ez-Zerâ ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 75; ayrıca bk. a.mlf., *el-İ'tikâdât* (thk. Şemran el-Acemî), Beyrût 1988, s. 145.

<sup>36</sup> bk. a. mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saâdeteyn*, s. 87.

nı özdeş olarak kullanan İsfahânî ayrıca, ruhu büyük İslâm filozofu Kindî'nin tanımıyla tamı tamına aynı olmasa bile bu tanıma denk düşecek bir fikirle tanımlamaktadır. Nitekim hem ruhun hem de insanın değerine dikkat çekmek için zikretmiş olduğu "Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu düzgün bir şekilde biçimlendirip ruhumdan üflediğim zaman, ona hemen secde edin"<sup>37</sup> âyetine binâen İsfahânî ruhun Allah'ın emrinden olup, bedenden ayrı bir cevher olduğu fikrindedir.<sup>38</sup> Bu tanım Kindî'nin tanımına uygun olduğu gibi Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi İslâm filozoflarının nefis konusundaki tanımlarıyla da örtüşmektedir. Nitekim bu filozoflar Aristoteles'in mezkur konudaki tanımını kabul etmekle birlikte Eflatun kaynaklı bir tanım olan nefsin rûhânî bir cevher olduğu fikrinde müttetikler.<sup>39</sup> Nefsin cevherliliğine ilişkin kanıtlarının temelini ister hissî-hayalî idrakle aklî idrak arasında ayırım, isterse de nefsin maddeden bağımsız olan kavramları her hangi bir organa gerek duymaksızın idraki ve yine onun zıtları bir anda birlikte idrak etmesi oluştursun, bunların hepsi insanın bilgisi, irade ve eylemlerinin ilkesi ve insanın aslî tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulunsa da mahiyet olarak ondan ayrı, basit ve ölümsüz bir cevher olduğunu göstermek içindir. Dolayısıyla nefsin bedene nispeti ne suretin maddeye ne de arazın konuya nispeti gibidir. Zira bu böyle olursa o zaman madde olan bedenin çözümlenmesiyle sûret olan nefsin dağılması gerçekleşecektir ki, bu durum bizleri insan nefsinin ölümlü olduğu sonucuna götürür. Aynı şekilde nefsin bedene bağımlılığı arazın konuya bağımlılığı gibi olursa bu durum da beden gibi nefsin de ölümlü olduğu sonucunu doğurur. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi büyük filozoflarımızın nefsi rûhânî veya bedenden ayrı bir cevher olarak tanımlamaları İslâm felsefesindeki âhiret telakkisinin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Râgıb el-İsfahânî'nin ruhun/nefsin\* bedenden ayrı bir cevher olduğunu söylemesinin hemen ardından bedenden ayrıldıktan sonra ruh/nefs için ceza ve sevabın sözkonusu olacağı fikrini ileri sürmesi isabetli olmuştur.<sup>40</sup> Ayrıca yukarıda nefsi insanın bilgi, irade ve hareketlerinin ilkesi olarak nitelendirmemin sebebi Farabî, İbn Sînâ'da olduğu gibi Râgıb el-İsfahânî'nin de nefsin varlığını ben idrakinin, iradî olan çeşitli fiillerin ilkesi olmasına dayalı olarak açıklamasına dayanmaktadır. Nitekim İsfahânî de insan bedeninde hayat, hareket, his, bilgi, görüş ve temyiz yeteneklerinin yalnız ruhun/nefsin bulunmasıyla ortaya çıkacağı fikrini savunmaktadır. Beden ancak ruh/nefs sâyesinde tasarrufta bulunabilir ve onun sayesinde kendini taşıdığı gibi başka şeylerin de taşıyıcısı olur. İsfahânî'nin ruhun/nefsin tanımını yaparken onun bedenden ayrı bir cevher olduğunu söyle-

<sup>37</sup> Sâd 38/71-72.

<sup>38</sup> bk. Râgıb, *el-İ'tikâdât*, s. 203; krş. Kindî, *Resâil*, Kahire 1950, s. 273.

<sup>39</sup> bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", TDV *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 151-152; Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 325-326.

\*Burada nefis ve ruh kavramlarının her ikisini bir arada zikretmemiz biraz önce de söylediğimiz gibi Râgıb el-İsfahânî'nin eserlerinde bu iki kavramın özdeş olarak mevcut olması dolayısıyladır.

<sup>40</sup> bk. Râgıb, *el-İ'tikâdât*, s. 203.

miş olması ve bu yöndeki diğer açıklamaları ruhun/nefsin cevherliğine yani mahiyetine yönelik bir açıklama olmayıp, varlığına yönelik açıklamalardır. Şöyle ki, bizim bir şey hakkında temel sorularımız “var mıdır?” “nedir?” “niçindir?” olmak üzere üçtür. İsfahânî’nin, ruhun bedenden ayrı bir cevher olması ve insan bedeninde hayat, hareket, his, bilgi ve temyiz yalnız ruh/nefs bulununca sözkonusu olacağı şeklindeki açıklaması bu sorular arasında birinci soruya cevap olarak tekabül eder ki bu şekildeki bir açıklama İbn Sînâ’nın da belirttiği gibi nefsin mahiyetine değil, varlığına yönelik bir açıklamadır.<sup>41</sup> Her ne kadar mezkur açıklamalar ruhun/nefsin varlığına yönelik açıklamalar olsa da İsfahânî’nin ruhun/nefsin varlığı hakkında sistematik bir kanıtlama faaliyetine girişmemiş olması hususu da tespit ettiğimiz bir diğer gerçektir. Bunun sebebi ise ona göre rûhun/nefsin insandaki varlığının açık olması ve kanıtlanması için insanın kendi varlığından başka bir delile ihtiyacı olmamasıdır.<sup>42</sup>

### 1.2. Nefsin Güçleri Bakımından İnsan

İnsanı nefsin güçleri bakımından ele alan İsfahânî, geniş bir şekilde olmasa da insan nefsinin İbn Miskeveyh’in üçlü tasnifine denk düşen fikir, hamiyet ve şehvet olarak üç türlü gücünden bahsederek bu güçler arasındaki ilişkiyi de biraz sonra göreceğimiz gibi at ve sürücü benzetmesiyle açıklamaktadır.<sup>43</sup> Bu güçler hakkındaki bahis İsfahânî’nin eserlerinde genellikle nefsin terbiyesinin ve akıl ile heva arasındaki çatışmanın anlatıldığı yerlerde geçmektedir. İsfahânî’nin nefsin güçlerinden mezkur bağlamlarda bahsetmesi iyi ve kötü gibi değer yargılarına tabi tutulan fiillerimizin kaynağı olmaları bakımından büyük önem arz etmektedir. Nitekim İsfahânî, nefsin bu üç melekesinin arındırılması ve en üstekinin alttakini idare etmesi sonucunda hikmet, ilim, iffet, cömertlik, şecaat ve hilm gibi faziletlerin elde edildiğini ve bunların tümünün birleşmesi sonucunda da adâletin doğacağını; cerbeze (hilekarlık), eblehlik (budalalık), şereh (ağgözlülük), şehvet düşkünlüğü, tehevür (korkmazlık) ve korkaklık gibi bütün reziletlerin de bu üç gücün fesâda uğraması, dolayısıyla ahlâkî disiplinden kopması sonucu ortaya çıkacağını belirtmektedir.<sup>44</sup>

İsfahânî’ye göre insan ruhunun bedendeki yeri hükümdarın ülkesindeki yeri gibi, akıl hükümdara öğüt veren danışman gibi, şehvet hükümdarın başına kötülükler getiren köle gibi, hamiyet ise asayiş âmiri gibidir. Ruhun veya nefsin faaliyetine gelince o akılla tam bir mutâbakat veya dayanışma içinde olmalı, hamiyeti gereği gibi eğitmeli ve onun şehvî güç üzerinde baskı kurmasını sağla-

<sup>41</sup> Bu konuda bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Tabüyyât, Kitâbü'n-nefs)*, Kahire 1395/1975, s. 5-6.

<sup>42</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 75.

<sup>43</sup> a.mlf., *ez-Zerîa*, s. 100 karşı. İbn Miskeveyh *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk* (thk. İbn el-Hatîb), Kâhire 1398/1924, s. 23-24.

<sup>44</sup> Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 100.



malıdır. Nitekim bu takdirde erdemli davranışlarımızın temel ilkesi olan olgunlaşmış bir nefsten sözedilebilir. Dolayısıyla nefsin güçleri arasındaki ilişkinin onun arınıp olgunlaşmasını sağlayacak bir biçimde olması gerekmektedir. Ayrıca bu tür ilişkide öfke gücü (hamiyet) her ne kadar aşağı derecede ahlâkî meleke olsa da onun şehevî güce hâkimlik etme yeteneği olduğu da apaçıktır.<sup>45</sup> Bu fikirler belli ölçüde Aristoteles'in etkisini taşısa da<sup>46</sup> İsfahânî'nin ahlâka dair en önemli eseri olan *ez-Zerîa*'sında nadiren gadab kavramı kullanmakla birlikte yine aynı eserinde daha çok ve sık-sık hamiyet kavramını tercih etmesi hem bir Kur'ân terimi olması, hem de öfke, gayret, tutuculuk, hiddet, sakınmak, korunmak gibi manaları içeren terimin öfke gücünün daha büyük fonksiyonunu ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>47</sup> Zira İsfahânî'nin nefsin güçleri konusundaki terminolojik tercihi onu bu yönüyle Aristoteles'den ayırdığı gibi İbn Miskeveyh'den de farklı kılmaktadır. Nitekim her ne kadar İsfahânî *ez-Zerîa* adlı eserinde nefsin üç melekesi ve bunlar arasında ilişki hususundaki açıklamalarında muhtevâ itibariyle Miskeveyh'den etkilenmişse de onun terminolojisini aynen izlememektedir. Meselâ Miskeveyh akıl melekesi için **nâtıka** terimini kullandığı halde, Râgıb bu meleke için **fikriyye** terimini, Miskeveyh öfke gücü için **gadabiyye** terimini kullandığı halde Râgıb bu güç için başlıca olarak ve sık-sık **hamiyyet** terimini kullanmaktadır.<sup>48</sup>

İsfahânî'nin ahlâk sisteminde insan nefsinin güçleri arasındaki ilişki hususunda dinin de büyük rolü olduğu görülmektedir. Nitekim insanın düşüş, yükseliş gibi iki cevher (hayvan ve melek) arasında bir varlık olarak yaratılmış olması sebebinden hareketle İsfahânî insanın tabiatı (fıtrâtı) itibariyle hayvânî davranışlara, irâdesini kullandığı takdirde ise meleklerin davranışlarına yönelebileceğini söylemektedir. Bu bağlamda dinin (şerî'a) büyük önemi vardır. Zira insan tabiatı irâdeye güç gelip onun meleklerin davranışlarına yönelmesine mani oluyorsa, o zaman din (şerî'a) ya insana yol gösterecek rehber durumunda, ya da huyun hayvânî hisleri ihmal edecek bir duruma gelmesi için insanı ceza ile korkutarak sevaplara teşvik etmek suretiyle onu hayvânî huydan koruyacak bir gem durumdadır. Bu bağlamda yine İsfahânî metodu gereği bir âyete başvurur ki âyet şöyledir: “Biz ona iki yol göstermedik mi?”<sup>49</sup> Mezkur âyetin aslında geçen “necdeyn” kelimesiyle İsfahânî'ye göre akıl ve heva, dünya ve âhiret, îman ve küfür, hidayet ve dalalet kastedilmektedir. Dolayısıyla insan, hem akla hem

<sup>45</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, 101-103.

<sup>46</sup> Yasien Mohamed, “The Ethical Philosophy of Raghıb Al-Isfahani” *Journal of Islamic Studies*, VI/1-2 (1995), s. 55; ayrıca bk. Aristoteles, *De'Anima* (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2001, s. 73, (413b 1-2) 78 (414b 25-31); Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 182-183.

<sup>47</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 100; krş. a.mlf., *el-Müfredât*, “h-m-ê” md., s. 258-259; İbn Manzûr, “h-m-ê”, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1413/1993, I, 296.

<sup>48</sup> bk. a. mlf., *ez-Zerîa*, s. 100; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 23-24.

<sup>49</sup> el-Beled 90/10.

hevâya, hem dünyaya hem âhirete, hem îmana hem küfre ve nihayet hem hidâyete hem de dalâlete yönelik bir varlıktır.<sup>50</sup> Ayrıca düşünürün bu görüşlerinden hareketle onun ahlâk sisteminde bazen aklın yerini şeriatın aldığı ve dolayısıyla bu nedenle de bir akıl şeriat ilişkisinden bahsedilebileceği apaçıktır. Nitekim İsfahânî'nin *ez-Zerîa* ve *Tafsîlü'n-neş'eteyn* isimli eserlerinde bu hususa işaret edecek görüşleri yer almaktadır ki biz bu makalede akıl kavramından ileride bahsederken mezkur hususu (akıl-şeriat ilişkisini) geniş bir şekilde ele alacağımız için burada bu konuya yer vermedik.

Bütün bunların yanı sıra İsfahânî'nin yukarıda görüldüğü üzere insanın kendisini hayvânî davranışlara götürecektir tabiat yönüne karşı irade kavramını tercih etmesi ahlâk ilmi açısından dikkat edilip irdelenmesi gereken hususlardan biridir. Acaba İsfahânî'nin burada irade kavramı yerine akıl kavramını tercih etmesi daha doğru olmaz mıydı? Nitekim düşünür burada tercihinin akıl kavramından yana kullanmış olsaydı bu husus onun üzerinde önemle durduğu "akıl-şeriat ilişkisi" bağlamına daha uygun olmaz mıydı? Zira onun ahlâk sisteminde ayrıca bir konu olarak "irâde-şeriat ilişkisi" bahsine rastlamamaktayız. İsfahânî'nin düşünce sistemi ahlâk ilmi açısından değerlendirilecek olursa onun kendi sistemi içerisinde tutarlı olduğu kesindir. Bununla söylemek istediğimiz şey, onun "irâde"yle hayvânî irâdeyi içine alacak bir irâde kavramına işaret edebileceğinin imkânsız olmasıdır. Bu hususu dikkate alarak onun burada irade kavramını hangi anlamda kullanmış olduğu irdelenmelidir. Acaba düşünür bu kavramı akıl kavramına karşılık olarak mı kullanmış, yoksa insanda nefsin diğer iki gücünü kontrol edecek akıl gücü dışında başka bir gücü ifade etmek için mi kullanmıştır? Eğer akıl gücüne karşılık olarak kullanmışsa bu husus bir yönüyle bizi İsfahânî'nin ahlâk sisteminde aynı zamanda bir akıl-irade ilişkisinden bahsedilebileceği fikrine götürmez mi? Diğer bir taraftan eğer İsfahânî irade kavramıyla nefsin akıl dışında başka bir üstün gücünün olduğuna işaret etmişse bu da bizi onun ahlâk sisteminde nefsin üç gücü olduğu yönündeki düşünce geleneğinden farklı olarak dört gücü olduğu veya akıl gücü yanında bir de ona eşit irâde gücünün olduğu fikrine götürmüş olur. Fakat konuyu irdeleyince İsfahânî'nin burada irade kavramını akıl gücüne karşılık veya aklın bir fonksiyonu anlamında kullanmış olduğu görülmektedir. Gazzâlî ile karşılaştırılacak olursa Gazzâlî'nin bu konuda ayrıntıya girmeyen İsfahânî'den çok daha açık seçik fikirlere sahip olduğu görülmektedir. Nitekim akıl ile irâde arasında bir ilişkisinden bahseden Gazzâlî buradaki irâdenin hayvânî irâdeden tamamen farklı olduğunu belirtir. Buradaki irâde "insanın akli ile bir işin sonucunu ve ondaki iyilik yönünü kavrayınca bu iyiliği isteme ve onun sebeplerini hazırlama yönünde kendisinde duyduğu bir şevktir." Dolayısıyla buradaki irâde ahlâkî bir irade olup, tabiatın isteğiyle çatışan aklın talebidir. Yâni bu irâde hayvânî irâdeden ayrı olarak aklın hizmetindeki

<sup>50</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 89; a.mlf., *el-İ'tikâdât*, s. 113; a.mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsilü's-sâdeteyn*, s. 90-91.

başka bir irâdedir.<sup>51</sup> İşte bu tür bir açıklama İsfahânî’de görülmesi de Gazzâlî’nin akıl-irâde ilişkisine yönelik bu açıklamaları dikkate alınacak olursa İsfahânî’nin belli açıklamalarında “akıl” yerine “irâde”yi tercih etmesi mezkur bağlamda izah edilebilir.

### 1.3. İnsan ve Âlem

İslâm düşüncesinde ve özellikle İhvân-ı Safâ’nın ahlâk anlayışında büyük bir ilgi gören “insan küçük âlemdir” ve “insanın kendini tanınması” tezi<sup>52</sup> Râgıb el-İsfahânî’nin ahlâk görüşünde de önemli bir yer işgal eder. Zîrâ, bu iki tez, insana onun eylemlerini varlık yapısına uygun düşecek bir biçimde gerçekleştirme şuurunu verdiği için ahlâk felsefesi bakımından büyük önem arz etmektedir. İsfahânî’nin bu konuda büyük önemi hâiz olan *Tafsîlü’n-neş’eteyn ve tahsîlü’s-saâdeteyn* adlı eserinde insanın küçük âlem olması ve onun kendisini tanınması gerektiği görüşünü sonuçları itibariyle sekiz aşamada değerlendirmesi de bundan dolayıdır. İsfahânî’ye göre insan kadar âleme benzeyen başka bir varlık yoktur. O sıcak ve soğuk, yaş ve kuru gibi özellikleriyle cisim olan madenlere; büyüyüp, beslenip gelişmesi itibariyle bitkilere; his ve hayale kapılması yönüyle hayvanlara; saldırganlığı, kızıp köpürmesi yönüyle yırtıcı hayvanlara; kandırıp dalâlete düşürmesi yönüyle şeytana; Allah’ı tanıyıp, O’na ibadet etmesi ve O’nu yeryüzünde temsil etmesi cihetiyle meleklerle; Cenab-ı Hakk’ın bütün hikmetlerini özet şeklinde kendisinde toplaması yönüyle de Levh-i Mahfûz’a benzemektedir.<sup>53</sup> Ayrıca insanda diğer varlıklarda bulunmayan ayakta durma, utanma, sıkılma, gülme gibi tepkileri vermesi, akılla ilgili işlemleri düşünüp yapabilmesi, değişik sanatları öğrenebilmesi ve ahlâkî ilkeleri kazanabilmesi gibi mânâlar da husûle gelmiştir.<sup>54</sup> Râgıb el-İsfahânî’nin insanın küçük âlem olması hususunda İhvân-ı Safâ’dan ve İbn Miskeveyh’den etkilendiği söylenmelidir. Nitekim ister yukarıda zikrettiğimiz insanda dört çeşit özelliğin bulunması konusunda, isterse de insanın bitkilere, hayvanlara, meleklerle ve Levh-i Mahfûz’a benzemesi gibi görüşlerinde birebir alıntı olmasa da muhteva itibariyle İhvân-ı Safâ risalelerinden ve belli ölçüde İbn Miskeveyh’den etkilendiği açıkça görülmektedir. İnsanın ahlâkî melekelerinin kaynağını ve bunların oluşumunu başlıca dört ilkeye dayandırmış olan İhvân-ı Safâ bu ilkelerden biri olan kan, balgam, sarı safra ve kara safra denilen sıvıların oluşturduğu “ahlât-ı erbaa” (dört sıvı)nın terkip keyfiyetinin insanda sıcak (mahrut), soğuk (mebrud), yaş (mertub) ve kuru (yâbis) gibi dört çeşit karakterin doğmasına yol açtığından bahsetmektedir. Diğer taraftan yine bu risalelerde insan, âlemin bütün özelliklerini taşıyan yegane varlık kabul edilmiş, onun

<sup>51</sup> bk. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 2000, s. 185-186.

<sup>52</sup> bk. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Beyrut 1957, I, 299; II, 457-460; III, 289.

<sup>53</sup> bk. Râgıb, *Tafsîlü’n-neş’eteyn*, s. 76-77.

<sup>54</sup> Râgıb, *Mukaddemetü câmi’ü’t-tefâsîr* (thk. Ahmed Hasan Ferhat), Kuveyt 1405/1984, s. 122; ayrıca bk. a. mlf., *Tafsîlü’n-neş’eteyn*, s. 76-77.

bedenî yapısındaki maddî âlemin bütün varlıklarının örneklerini bulmanın mümkün olacağı gibi rûhânî yapısında da melek, şeytan ve öteki rûhî (spiritüel) varlıklarla bunların âlemdeki işlevlerini bulmanın mümkün olacağı, öte yandan insanın bir bilgi hazinesi, Levh-i Mahfuz'un bir özeti olduğu söylenmektedir.<sup>55</sup> İsfahânî'nin mezkur konuda İbn Miskeveyh'den İhvân-ı Safâ'dan etkilendiği ölçüde etkilendiği söylenemez. Fizikî varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşide insanın herhangi bir mertebeden farklı olarak kendi başına bütünlük arzeden bir küçük âlem olduğu tezini savunan İbn Miskeveyh'in her ne kadar bu hususta İsfahânî üzerinde etkisi görülse de mezkur konuda İsfahânî'nin yukarıda zikretmiş olduğumuz geniş boyutlu açıklamasının İbn Miskeveyh'in ne *Tehzîbü'l-ahlâk*'ında ne de *el-Fevzü'l-asgar* adlı eserlerinde bulunduğu hususu İsfahânî'yi İbn Miskeveyh'den farklı kılmaktadır. İnsanın küçük âlem olduğunu kuvve ve fiil itibarıyla değerlendiren İbn Miskeveyh'in bunun yanı sıra mutluluk anlayışının temelini oluşturan bu konuyu *Tehzîb*'inde tasavvufî bir renkle anlatmış olması İsfahânî ile mukayesede kendisinin meseleyi farklı bir üslupta ele aldığını gösterecek hususlardan bir diğeridir.<sup>56</sup>

Yukarıda “insan küçük âlemdir” tezinin felsefî değeri yanında insana fiillerini varlığının gayesine uygun düşecek bir şekilde gerçekleştirme bilinci vereceği hususu belirtildi. İşte bu bağlamda insanın yapması gereken şey ilk önce onun kendini tanımasıdır ki nitekim bu husus İslâm filozoflarınca da üzerinde durulması gereken konuların en önemlilerinden biridir. İnsana küçük âlem denilmesinin sebebini insanın kendisini tanıması bağlamında açıklayan büyük İslâm filozofu Kindî, insanın kendisini tanıması tezine felsefe tarifleri arasında da yer vermiştir. Nitekim onun felsefe tariflerinin birinde “felsefe, insanın kendini tanımasıdır.” Bu bağlamdaki açıklamasına ilk önce şeylerin “ya cisim ya da cisim değildir” önermesiyle başlayan Kindî, cisim olmayan şeylerin ya cevher ya da araz olacağını belirtir; insana gelince insan hem cisim, hem nefis, hem de arazdan ibaret bir varlıktır. Nefis cisim olmayıp cevher olduğuna göre binaenaleyh insanın kendini tanıması onu hem ilk arazi hem de cisim olmayan cevheri tanımasına götürür ki böylece insan buradan hareketle her şeyin bilgisine ulaşmış olur. Kindî'ye göre bilgelerin insana “küçük âlem” adını vermiş olmaları da bu nedenledir.<sup>57</sup>

İşte İslâm düşüncesinde büyük önemi haiz olan “insanın kendini tanıması” tezi benzer bir şekilde İsfahânî'nin eserlerinde kendine özgü bir yer işgal etmektedir. Nitekim İsfahânî de Kindî gibi metafizik bilgiyi bu tezle temellendirmektedir. Zira kendilik bilinci âlemin bilinmesine, âlemin bilinmesi de onun sonradan

<sup>55</sup> bk. İhvân-ı Safa, *Resâil*, Beyrut 1957, I, 299 ve II, 457-460; krş. Râgıb, *Tafsîlu'n-neş'eteyn*, s. 76-77.

<sup>56</sup> Yasien Mohamed, “The Cosmology of Ikhwan al-Safa', Miskawayh and al-Isfahani”, *Islamic Studies*, 39/4 (2000), s. 669-679; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk (Ahlâkı Olgunlaştırma)* (çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Ankara 1983, s. 44-45.

<sup>57</sup> bk. Kindî, *Resâil*, Kâhire 1369/1950, s. 173.

yaratıldığı idrâkine götürür ki, böylece insan hâdis olan bu âlemi ihdâs eden bir yaratıcıya ihtiyacın zarûfî olduğunu ve bu yaratıcının hiçbir vecihle hâdis olan âleme benzemediğini kavramış olur. İsfahânî'ye göre bu bilgi, Allah'ı bilmenin ("marifetullâh"ın) en üstün ve en son mertebesidir ve marifetullâh, marifetlerin en şerefliisidir.<sup>58</sup> Dolayısıyla insan kendi içindeki ferdiyete maddî bağlarını aşmaya başladıkça yönelir. Böylece kendi benliğini fethetmek onu âlemi fethetmeye yaklaştırır; zira insan kendi benliği içinde alemin küçük misalidir. Müslüman filozoflarca da dikkate alınan bu hususa yine bu düşünce geleneğinin takipçilerinden olan Râğıb el-İsfahânî de yukarıda özet olarak zikredilen açıklamalarıyla *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saadeteyn* gibi eserlerinde dikkatleri çekmektedir. Görüşlerinden de anlaşıldığı üzere metafizik bilgiye ulaşmak için insanın kendisini tanıması gerektiği tezini savunmakla İsfahânî, insanı kendini bilen bir varlık olarak da değerlendirmektedir.

Benlik bilinci probleminin metafizik ve epistemolojik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Problemin metafizik tarafı "Ben" in ontik bir gerçekliğinin olup olmadığı ve eğer ontik bir gerçekliğe sahipse nasıl bir doğaya sahip olduğu vs. gibi soruları, epistemolojik tarafı ise benliğin bilinmesinin mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse böyle bir bilginin doğası itibarıyla nasıl bir bilgi olduğu sorularını içermektedir.<sup>59</sup> Problem her iki yönüyle üzerinde durulması gereken mesele olup ahlâk felsefesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Zira benlik bilgisi İslâm filozoflarında olduğu gibi Râğıb el-İsfahânî'nin de düşünce sisteminde insanı metafizik bilgiye götüren tek yoldur. Fakat her ne kadar İsfahânî bu problemi metafizik bağlamda açıklamaya çalışmışsa da yukarıda metafizik çatısı altındaki soruları dikkate alacak olursak problemin tam olarak metafizik bağlamda çözüme kavuştuğu söylenemez. Tabii ki İsfahânî de nefsin ontik bir gerçekliği olduğunu veya onun bedenden ayrı rûhânî bir cevher olduğunu söyler ve bunu nefsin ben idrakinin ve iradî olan çeşitli fiillerimizin ilkesi olmasına dayalı olarak temellendirmektedir. Fakat problemin metafizik yönünü oluşturan ikinci sorunu, yani, bu ontik gerçekliği olan varlığın mahiyetine ilişkin soru İsfahânî'de de cevapsız kalmaktadır. Daha doğrusu İsfahânî bu hususu problem haline bile getirmemektedir. Problemin epistemolojik yönünü ele aldığımızda ise İsfahânî'nin meseleye İbn Sînâ tarzında yaklaşmadığını görürüz. Nitekim İsfahânî'de nefsin bilgisi İbn Sînâ'nın uçan adam örneğindeki gibi duyu algısına sahip bulunmayan bir insanın kendi varlığını bilmesi<sup>60</sup> anlamındaki bir bilmek değildir. Bu tür bir bilgi İsfahânî'nin ahlâk sisteminde insanın sahip olduğu varlık yapısının, yine onun

<sup>58</sup> Râğıb, *ez-Zerîa*, s. 76, 202; a.mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 62-67; a.mlf., *el-İ'tikâdât*, s. 43, 61-62, 113, 145, 203; a.mlf., *Mukaddemetu câmi't-tefasîr*, s. 122; ayrıca bk. Yasien Mohamed, "Al-Raghib Al-Isfahani's Classical Concept of the Intellect", *Muslim Education Quarterly*, The Islamic Academy, XIII/I (Cambridge 1995), s. 58-59.

<sup>59</sup> Mehmet Sait Reçber, "Ben'liğin Varlığı ve Bilgisi" *Felsefe Dünyası*, sy. 33 (2001/1), s. 75.

<sup>60</sup> bk. Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 326.

varlık çeşitlerinin kendisinde toplandığı küçük âlem olduğunun ve nefsin güçlerinin ve fonksiyonlarının bilinmesi bakımından bir bilgi türüdür. Ayrıca düşünürün mezkur problemi geniş bir şekilde ele aldığı *Tafsîlü'n-neş'eteyn* adlı eserine bakılacak olursa problemin daha çok âyetlerle temellendirildiği ve dolayısıyla İsfahânî'nin mezkur konuyu tasavvufî bir biçimde değerlendirdiği görülür.<sup>61</sup>

## 2. Akıl Kavramı ve Bu Bağlamda İnsan

### 2.1. Akıl ve Onun Şeriatla İlişkisi

Râgıb el-İsfahânî'nin ahlâk anlayışında akıl ve şeriat (din) temel ölçüdür. Akıl Allah'ın yarattığı ilk cevherdir ve insanın eşref-i mahlûkât olmasının en önemli sebebidir. Nitekim yaratıklar arasında yalnız insan akla sahiptir. Ayrıca İsfahânî'ye göre akıl cevherdir. Zira araz olsaydı ilk yaratılan varlık olması iddiası doğru olmazdı. Nitekim kendini taşıyacak bir cevher olmadan arazların varlık kazanması mümkün değildir. Akıl insanın fiillerinde hür ve buna bağlı olarak sorumlu bir varlık olduğunun temel göstergesidir.<sup>62</sup> Râgıb *el-Müfredât*'ında akli bilgiyi kabule yetenekli ve hazır güç olarak tanımlamıştır. Hatta bu güç sayesinde elde edilen bilgiye de akıl denilmesi İsfahânî'nin düşünce sisteminde akıl ile bilginin özdeşleşmesi bakımından dikkat çekecek bir başka husustur. Ayrıca, bu eserde aklın “tutmak, yakalamak, engellemek vs.” gibi lügavî anlamlarına da işaret edilmiştir.<sup>63</sup>

Akıl insana îtikatta hakkı batıldan, sözde doğruyu yalandan, fiillerde iyiyi kötüden temyiz etmek için verilmiştir.<sup>64</sup>

Râgıb el-İsfahânî'nin bir diğer açıklamasına göre akıl “bâtınî peygamberdir.” Düşünüre göre Allah insanlara iki türlü peygamber göndermiştir. Bunlardan birincisi bâtinî olup akla tekabül eder. İkincisi ise zahirî olandır ki bu da açık olarak gönderilmiş olan peygamberlerdir.<sup>65</sup>

İsfahânî'ye göre akıldan yararlanmayan zâhirî peygamberden yararlanamaz. Çünkü batınî peygamber (akıl) zâhirî peygamberin davasının ve iddiasının doğru olup olmadığını kavrar. Böylece Beyhakî'nin de belirttiği gibi akıl ile dini birleştiren<sup>66</sup> ve onların ilişkisinden bahseden İsfahânî, akli hükümdar, dini onun vezîri konumunda olarak niteler. Akıl olmazsa din varlığını ve bekâsını sürdüremez.

<sup>61</sup> bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 62-67; ayrıca bk. a. mlf., *el-İ'tikadât*, s. 43, 61-62, 113, 145, 203; a.mlf., *Mukaddemetü câmü't-tefâsîr*, s. 122.

<sup>62</sup> Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 167.

<sup>63</sup> bk. a.mlf., *el-Müfredât*, “a-k-l” md., s. 577-578.

<sup>64</sup> a.mlf., *Mecmeu'l-belâğâ* (thk. Abdurrahman es-Sarisî), Amman 1406/1986, I, 43; a.mlf., *el-İ'tikadât*, s. 282; a. mlf., *Risâle fi âdâbi'l-ihlât bi'n-nâs* (thk. Ömer Abdurrahman es-Sarisî), Amman 1419/1998, s. 60-61.

<sup>65</sup> bk. a.mlf., *ez-Zerîa*, s. 207.

<sup>66</sup> bk. Zahirüdin el-Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, s. 112.

Akıl bir temel, din de bina mesabesindedir. Dinin (vahyin) olmaması da aklın şaşkınlığına sebep olurdu. İsfahânî'ye göre akıl gücünün vazifesi dinin nuruyla aydınlanmak ve onun prensiplerine ve emirlerine tamamen itaat etmektir. İsfahânî bu konuda Nur sûresinin 35. âyetini örnek getirerek aklın bir lamba, dinin de onun içindeki zeytin yağına benzediğini söyler. Zeytin yağı olmadan lamba nasıl ışık vermezse, lambasız zeytin yağı da ışık vermez.<sup>67</sup> Akıl şeylerin küllî olan prensiplerini idrak eder; fakat cüz'ileri değil. Örneğin, akıl hakka inanmanın, doğru sözün, iyi işler yapmanın güzelliğini bilir, fakat her şeyde bunların teker teker inceliklerini bilemez. Din (şer') ise şeylerin küllî hükümlerini bildirdiği gibi her biri hakkında ne gibi hükümler gerektiğini hangi hadisenin ve hükümün adaletli olduğunu bilir; örneğin akıl bize domuz etinin, akmuş kanın yenilmesinin ve şarap içmenin haram kılındığını bildiremez. İşte bunların bilinme ve öğrenilmesi yolu ancak din ile. O halde din doğru işlerin nizamı, dünya ve âhiret menfaatlerinin delili ve yol göstericisidir. İsfahânî'ye göre "Biz peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap edecek değiliz."<sup>68</sup> âyeti, aklın şeylerin cüz'iyatı ile ilgili hükümleri bilme hususundaki acizliğine delalet eder.<sup>69</sup> Ayrıca, din dıştan gelen bir akıl (eş-şer'u aklun min hâric), akıl da insanın içinden gelen dindir. (el-akl şer'un min dâhil) Dolayısıyla akıl doğru yolu ancak dinin yardımıyla bulabilir, din de ancak sağlıklı işleyen akıl ile anlaşılıp açıklanabilir.<sup>70</sup>

Burada dikkat çeken bir husus, akıl din (şeri'a) ilişkisi ve onların birbirine olan ihtiyacı konusunda Râgıb el-İsfahânî'nin görüşlerindeki ibarelerin Gazzâlî'nin *Meâricü'l-kuds fi medâricü'n-nefs* isimli eserinde akıl şariat (din) ilişkisi konusunun şerhinde kullanmış olduğu ibarelerle aynı olmasıdır. Ayrıca, İsfahânî'nin *Tafsîlü'n-neş'eteyn* adlı eserindeki ifadelerle Gazzâlî'nin mezkûr eserindeki ifadelerin doğrudan doğruya aynı olmasıyla beraber, konu başlıklarının bile aynı olması hususunun da zikredilmesi gerekir.<sup>71</sup> Vefat tarihleri çok yakın olduğundan bu iki müellifin hangisinin diğerinden alıntı yaptığı hususunda elimizde bir delil yoktur; fakat Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'una, Taşköprüzâde'nin *Miftâhu's-saâde*'sine dayanarak Gazzâlî'nin Râgıb el-

<sup>67</sup> Râgıb, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 141; ayrıca bk. Yasien Mohamed, "Al-Raghib Al-Isfahani's Classical Concept of the Intellect", *Muslim Education Quarterly*, XIII/1, 56-57.

<sup>68</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>69</sup> Râgıb, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 140-143; İsfahânî'nin bu âyeti delil olarak getirmesinden anlaşılan bir diğer mânâ, hükümlerin teferruatına ulaşmayan akıl için ilâhî azabın sözkonusu olmayacağıdır. Peygamberin gönderilmesi konusunda büyük müfessirlerden olan Ömer İbn Muhammed ez-Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ındaki açıklamalar da neredeyse bu anlama denk düşmektedir. Nitekim mezkur eserde peygamberin aklın bilmediği şeriatı öğretmek ve aklı külliyattan ulaşabildiği konularda görüşünü uyarmak diye iki görev için gönderildiği ileri sürülmektedir. bk. Mahmud İbn Ömer İbn Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzîl ve uyûni'l-akâvilit-te'vîl*, Beyrut 1415/1995, II, 628.

<sup>70</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 102, 207; a.mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 93-94, 140-141, 149.

<sup>71</sup> bk. Râgıb, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 140-143; krş. Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds fi medâricü'n-nefs*, Beyrut 1409/1988, s. 73-74.

İsfahânî'den etkilenebileceği ihtimali ağır basmaktadır. Zira Kâtib Çelebi mezkur eserinde Gazzâlî'nin Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerîa* adlı kitabını beğendiğini ve devamlı yanında bulundurduğunu zikreder. Taşköprüzâde ise Râgıb'ın eserlerini överek onun *Tafsîlü'n-neş'eteyn*'ini gözden geçirdiğini ve sahasında ondan daha güzelinin yazılmasının mümkün olmayacak derecede güzel bir kitap olduğunu zikreder. Ayrıca, İsfahânî'nin *ez-Zerîa* adlı eserinin de onu övmek isteyeninin hakkını veremeyecek kadar hoş olduğu hususu da belirtilmektedir.<sup>72</sup>

## 2.2. Aklın Türleri

İslâm meşşâî filozoflarından farklı olarak İsfahânî akli garîzî ve müstefâd (kazanılmış) olmak üzere iki türe ayırmaktadır. Garîzî akıl İslâm filozoflarının **akl bi'l-kuvve** dedikleri,<sup>73</sup> insanda sûretlerin henüz maddeden ayrılmadığı istidât halindeki akıldır. Müstefâd akıl ise kuvve halindeki aklın fiil haline geldiği kazanılmış akıldır.<sup>74</sup> Ayrıca İsfahânî, müstefâd akli da kendiliğinde iki kısma ayırmaktadır ki; bunlardan birincisi kendisinden kaynaklanan bir tercih ve bir çaba olmadan aşamalı olarak insanda meydana gelen akıl gücüdür ki; zira insan bunu nereden elde ettiğini ve meydana geldiğini bilmemektedir; ikincisi ise insanın kendi seçimiyle ve kendi çabası sonucunda elde ettiği akıldır. Bu aklın meydana gelişi insanın onun elde edilişi hususunda harcadığı çaba oranındadır.<sup>75</sup>

İslâm ahlâk düşüncesinde aklın garîzî ve müstefâd şeklindeki ayırımına İsfahânî dışında Gazzâlî'de de rastlamaktayız. Nitekim Gazzâlî *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in birinci cildinin yedinci babında aklın tanımını dört kısımda ele alırken İsfahânî'nin yukarıda aklın iki kısmına ilişkin tanımına denk bir şekilde "garîzî" ve "müstefâd" akıl tanımlarına da yer vermektedir. Ayrıca her ne kadar Gazzâlî mezkur eserinin yedinci babında akli dört tanımla tarif etmişse de yine aynı sayfada bu tanımların dördünü de değerlendirmeye tabi tutup aklın genel olarak tabî ve kesbî olduğunu belirtmesi de Râgıb el-İsfahânî'nin Gazzâlî üzerinde ne ölçüde etkisi olduğunu gösterecek örneklerdendir. Nitekim *İhyâ'da* bir taraftan

<sup>72</sup> bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 827; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 79-80; ayrıca bk. ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XVIII, 120-121; E. K. Rowson, "Al-Raghib al-İsfahânî", *Encyclopaedia of Islam*, VIII, 389.

<sup>73</sup> bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s. 165.

<sup>74</sup> Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 169-170; ayrıca bk. a. mlf., *el-Müfredât*, "a-k-l" md., s. 577-578. İslâm filozoflarından Kindî ve Fârâbî'de de müstefâd akıl nefiste bilfiil mevcut olan kazanılmış akıldır. Ruhta kuvve halinde bulunan akıl faal aklın tesiriyle kuvveden fiile geçtiğinde aklın bu iki derecesi (kuvve ve fiil halindeki akıl) arasında kazanılmış (müstefâd) akıl bulunmaktadır ve bu akıl bütün mâkulleri ihtiva eder. Dolayısıyla bu derecedeki akıl salt mâkulleri kavrayacak hale gelmiştir ve nefis her zaman bundan faydalanabilir. Kâtibin yazı yazması bu kabilden bir örnektir. Zira kâtip yazı yazmağı bildiği için dilediği her zaman bu becerisini ortaya koyabilir. bk. Kindî, *Resâil*, s. 356-358; H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 98, 165.

<sup>75</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 169; Yasien Mohamed, "Al-Raghib Al-Isfahani's Classical Concept of the Intellect", *Muslim Education Quarterly*, XIII/1, 54-55.



gârizî ve müstefâd akıl tanımlarının yer alması ve aklın genel olarak tabî ve kesbî olarak değerlendirilmesi, diğer taraftan mezkur iki kısım aklın kapsadığı anlatım ve muhteva İsfahânî'nin bu yöndeki açıklamalarıyla büyük ölçüde benzerlik taşır.<sup>76</sup>

*ez-Zerîa* isimli eserinde akli, nâtık nefis kavramı yerine kullandığını gördüğümüz<sup>77</sup> İsfahânî, bu kavramı aynı zamanda ilim kavramıyla da özdeşleştirmektedir. Nitekim yukarıda onun *el-Müfredât* adlı eserinde geçen “akıl kuvvesi sayesinde kazanılan bilgiye de akıl denilebileceği” bunun en açık delilidir.<sup>78</sup> Diğer taraftan onun diğer bir eseri olan *ez-Zerîa*'sında aklın iki türü olması konusunda Hz. Ali'den aktarmış olduğu örneğin terminolojik bakımdan farklı aktarılması, akıl ile ilim kavramlarının özdeşleştirilmesine ilişkin bir işaret olabilir. Şöyle ki İsfahânî aklın garîzî ve müstefâd olmak üzere iki türünün olduğu hususunda Hz. Ali'nin *Nehcü'l-belâga* adlı eserinden örnek getirerek onun aklın tabî ve mesmû' olmak üzere iki türünden bahsettiğini zikreder.<sup>79</sup> Fakat mezkur eserin orijinaline baktığımızda mezkur açıklamanın *Nehcü'l-belâga*'da ilim için sözkonusu olduğu görülür. Nitekim Hz. Ali yaratılıştan olan (matbû') ve işitme (mesmû') yoluyla elde edilmek üzere ilmin iki türünden bahseder.<sup>80</sup> Bu durumda akla iki soru gelmektedir. Bu sorulardan birincisi, eserde ilim kavramı geçtiği halde İsfahânî aklın iki tür olması hususunda bu eserden örnek getirirken ilim kavramı yerine neden akıl kavramından bahsetmiş olduğudur. Bu konuda akla gelecek ikinci bir soru şudur: Acaba İsfahânî'nin ilim kavramı yerine akıl kavramını kullanmış olması onun ahlâk sözlüğünde akıl ile ilmin özdeş kavram olmasından kaynaklanabilir mi? İkinci sorunun cevabı biraz önce İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ından aktarmış olduğumuz akla ilişkin tanıma göre müspet olmalıdır, kısacası İsfahânî'nin akıl ile idrak olunan şeyin ilminin de akıl olmasından hareketle Hz. Ali'den örnek getirirken akıl kavramıyla ilme işaret etmiş olması muhtemel görünmektedir. Böylece ikinci sorunun cevabından hareketle birinci sorunun cevabı da verilmiş oldu.

Burada ilginç olacak hususlardan bir diğeri de yine İsfahânî'nin aklın iki kısmında değerlendirilmesine ilişkin olarak Hz. Ali'den getirmiş olduğu örneğe aynı biçimde Gazzâlî'nin de yine aynı eserinde yer vermiş olmasıdır. Ayrıca aklın dört tanımını tabî ve kesbî olmak üzere iki kısımda değerlendiren Gazzâlî'nin bu değerlendirmenin hemen ardından Hz. Ali'in yukarıda muhteva itibarıyla zikretmiş olduğumuz sözlerine yer vermesi onun her zaman yanında taşıdığı

<sup>76</sup> bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, Beyrut 1403/1983, I, 85-86 krş. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 169-170.

<sup>77</sup> Bunu ileride İsfahânî'nin nefsin kuvveleri arasındaki ilişkini klasik bir anlatım olan atlı, at ve köpek örneğindeki metaforik açıklamasında görmüş olacağız.

<sup>78</sup> bk. Râgıb, *el-Müfredât*, “a-k-l” md., s. 577-578.

<sup>79</sup> Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 169; a.mlf., *el-Müfredât*, “a-k-l” md., s. 577-578.

<sup>80</sup> bk. Ali İbn Ebi Tâlib, *Nehcü'l-belâga* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İran 1989, s. 417.

İsfahânî'nin *ez-Zerîa* isimli eserinin<sup>81</sup> üslubunu ne derecede takip ettiğini gösterecek delillerden biridir.<sup>82</sup>

### 2.3. Akılla İlgili Kavramlar

İsfahânî *ez-Zerîa* adlı eserinde akılla ilgili ilk olarak **nühâ**, **hicr** ve **lubb** gibi üç esas kavramdan bahseder. Zira bunlar aklın yetkinliğini gösterecek menzilelerini ifade eden üç farklı kavramdır. Bu konudaki kavramları şu şekilde özetleyebiliriz:

**Nühâ:**<sup>83</sup> Bu tarifin kapsamına giren akıl, hislerle algılananlardan hareket edip onların sayesinde makullerin bilgisine ulaştırdığı için böyle adlandırılmıştır.<sup>84</sup>

**Hicr:** Bu kelimenin kökü men' (alıkoymak, engellemek) anlamına gelen "h-c-r" (hacere) kelimesidir.<sup>85</sup> İsfahânî'ye göre böyle bir akıl insanı dince sakıncalı görülen şeylerden alıkoyp, onu dinin hükümlerinin egemenliğine girmeye mecbur eder; insana çirkin, iğrenç şeyler hakkında kesin bilgi sağlar. Yine kesin bilgi sağladığı için akla 'hecâ' adı verilmiştir.<sup>86</sup>

**Lubb:** İnsanı şüphenin neden olduğu arızalardan kurtaran ve duylulara başvurmadan hakikatlerden yararlanmaya hazır hale getiren akıldır.<sup>87</sup> İsfahânî akla "kalb" adı verildiği hususuna da dikkat çeker. Düşünürü göre kalbin yegane yaratılış amacı hakikat bilgilerini kavramaktır ve bilgilerin en şerefli kalbe has kılınan bilgidir.<sup>88</sup>

İsfahânî'nin bu kavramların tümünü Kur'an'dan aldığı söylenilmelidir. Nitekim *ez-Zerîa*'sında bu konuya ilişkin getirmiş olduğu örnek âyetler<sup>89</sup> bu iddiayı

<sup>81</sup> Bu hususa Râgıb el-İsfahânî'nin hayatı anlatılırken değinilmişti (bk. Dipnot 10).

<sup>82</sup> bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-din*, I, 85-86 karşı. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 169-170.

<sup>83</sup> "Nühâ" "nühye"nin çoğulu olup insanı kötülüklerden nehyeden akıl mânâsına gelir. bk. Râgıb, *el-Müfredât*, "n-h-y" md., s. 827; es-Seyyid Muhammed Murtaza *ez-Zebidî, Tâcü'l-Arûs*, X, 381; el-Cevherî, *es-Sihâ*, VI, 2517; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 655.

<sup>84</sup> Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 174.

<sup>85</sup> a. mlf., *el-Müfredât* "h-c-r" md., s. 220.

<sup>86</sup> a. mlf., *ez-Zerîa*, s. 175. Buradaki 'hecâ' kavramı kıvrak zekalı anlamına da gelmektedir. bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "h-c-a" md., I, 253.

<sup>87</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 175-176.

<sup>88</sup> bk. a. mlf., *ez-Zerîa*, s. 176; Akıl ile kalb arasındaki ilişki İslâm düşüncesinde süregelen konulardan biridir. Meselâ Gazzâlî *İhyâü ulûmi'd-din* adlı eserinde nefis, ruh, kalb ve aklın anlamlarını bir bakıma etik ve epistemik muhtevalarını vermeye çalışırken, onların aynı noktada buluşan içeriğini de belirtmekte ve ayrıca, akli kalbin bir işlevi olarak nitelendirmektedir. (bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-din*, Beyrut 1402/1982, III, 4; ayrıca bk. a. mlf., *Mişkâtü'l-enwâr, Mecmûatu Resâil* içinde, Beyrut 1406/1986, IV, 8.) İbn Manzûr ise bu konuda şöyle der: "Kalb, akıldır; akıl kalbe ait kuvvetlerden birisidir; kalb aklın vazifesini yerine yetirir, kavrama ve anlama konusunda onunla uzlaşır." bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "a-k-l" md., s. 205; ayrıca bk. İsmail Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, İstanbul 1995, VIII, 246-247.

<sup>89</sup> Tâ-hâ 20/53-54, el-Fecr 89/5, Âl-i İmrân 3/190.

haklı çıkarmaktadır.<sup>90</sup>

Bütün bunlardan sonra İsfahânî akılla ilgili 26 terimi zikrederek onları ayrı ayrı açıklar. Meselâ insan akılı aydınlandığı zaman ilim, mârifet, dirâyet ve hikmet meydana geldiği gibi bunlar dışında zeka, zihin, fâtine, fehm, hâtır, vehim, hayal, bedîhiyet, raviyyet, keyis, hibr, zan, ferâset, zekânet, kıyâfet, kehânet ve arraflık, falcılık (tîra), nazar, rey, tedbîr, fikra, tefekkür, zikir, hıfz, belâgat ve fesâhat<sup>91</sup> gibi akla ilişkin diğer anlamlar ortaya çıkar.

#### 2.4. Akleden Varlık Olarak İnsan

Allah'ın nimetlerini dünyevî ve uhrevî olarak ifâde eden Râgıb el-İsfahânî dünyevî nimetleri insana önceden verilen ve sonradan kazanılan olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Önceden verilen nimetlerin en şereflişi akıldır.<sup>92</sup> İnsana akıl, sözdeki doğruyu yalandan, fiillerdeki güzeli çirkin olandan temyiz etmek için verilmiştir. Hak batılsız, doğru yalansız, güzel çirkinsiz arandığı için aklın bu husustaki önemi büyüktür. İnsan akılı ile bütün bunların farkına varıp Allah'ın halifesi olmayı hak eder.<sup>93</sup> İnsan hilkatı itibariyle fiillerini, huylarını iyileştirmek, doğru olanı yanlış olandan ayırt etmek, yahut da fesâda yönelme fitrat ve kabiliyeti üzerine yaratılmıştır. Dolayısıyla insan benliği İsfahânî'ye göre şehvet ve akıl olmak üzere iki güç arasındadır.<sup>94</sup> İnsanın yetkinleşmesi ancak aklını kullanmasıyla mümkündür. İnsan nefsinde hevâ, heves, şehvî istekler, haset ve benzeri güçler bulunmuş olsa bile, insan benliğinde akıl idâreci olduğu zaman onu yanlışlıklara götürebilecek bu güçlerin tümünün akla uyup itaat etmesi gerçekleşmiş olur. İnsanlar istidat ve meziyetleri bakımından farklı yaratıldıkları gibi fertlerin her birinde mevcut olan güçler de birbirinden farklı olarak yaratılmış ve bunlardan her birine bir üstte olan güce itaat etme, kendisinden aşağı derecede olan güce de âmir olma hak ve görevi verilmiştir. Meselâ şehvî gücün görevi öfke gücünün emrine uymak, öfke gücünün görevi ise akıl gücünün emrine uymaktır. Bu husus aklın insanda bulunan güçlerin en şereflişi olduğunun bir ifadesidir.<sup>95</sup>

İnsan kendisini insan yapan pek çok güçlerle donatıldığına göre onun bu güçlerin sayısınca çeşitli fiillerin kaynağı olduğu inkâr edilemez. Nitekim İsfahânî de

<sup>90</sup> Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 174-175.

<sup>91</sup> bk. *a. g. e.*, s. 183-198;

<sup>92</sup> Önceden verilen diğer dünyevî nimetler beden ve onun sağlıklı, kuvvetli, güzel ve eksiksiz olması, insanı bir dereceye kadar koruyan mal, mevki, akraba ve dostlardır. Kazanılan nimetlere gelince bunlar hikmet, iffet, necdet ve adâlettir. bk. Râgıb, *Mukaddemetu câmi'i't-tefâsîr*, s. 135-136.

<sup>93</sup> a.mlf., *el-İ'tikâdât*, s.282.

<sup>94</sup> a.mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 80-81, 149 ve 175.

<sup>95</sup> bk. *a.g.e.*, s. 80-81, 149 ve 175; a.mlf., *ez-Zerîa*, 101-104.

bu hususu dikkate alarak eserlerinde ruh ile beden arasında daimi bir mücadele olduğuna dikkat çeker. Akıl sahibi bir kimsenin ilk görevi kendisine karşı adaleti uygulamasıdır ki bu ilk İslâm filozofu Kindî'nin "itidâl" diye ifade ettiği erdeme denk gelmektedir.<sup>96</sup> İnsan yalnız bu erdem sayesinde kendinde bulunan güçler arasında denge kurabilir. Dolayısıyla akıl gücünün kullanılmasıyla çoklukta meydana gelecek düzensizlik ortadan kalkmış ve farklı kuvvelerin birbirlerine uyumu sağlanmış olacaktır. Güçlerin mutabakat içerisinde olması hususunda İsfahânî'nin hamiyet kavramıyla ifade ettiği güç, büyük önem arz etmektedir. Şöyle ki, İsfahânî'ye göre hamiyeti olmayan kimsenin aklının ne denli faziletli olduğu hakkıyla ortaya çıkmaz. Zira, hamiyet (öfke) gücü aşağı derecede ahlâkî meleke olsa da onun şehvî güce hakimlik etme yeteneği vardır. Dolayısıyla akıl hamiyet gücünün yardımıyla şehvet gücünü bastırmaktadır. Hatta İsfahânî bu hususta Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin şiirinden iki mısralık bir örnek vererek mezkur konudaki görüşünü daha açık bir şekilde ifade etmiştir. Nitekim ed-Duelî şöyle der: "Kurtlar köpeği olmayan kimseye saldırır / Aslan kesilen, koruyucuların bulunduğu ine saldırmaktan korkar."<sup>97</sup>

İnsandaki nefsî güçler arasındaki ilişki bağlamında zikre değer bir diğer açıklama klasik çağdan süregelen atlı, at ve köpek metaforuyla anlatılan akıl-heva çatışmasıdır. İsfahânî'nin *ez-Zerîa*'sında bu anlatım şekline de yer vermiş olması onun klasik döneme hâkim olduğunu gösterecek bir başka husustur. Diğer taraftan İsfahânî'nin akıl ile heva arasındaki çatışmayı eski geleneğe uyarak Galen kaynaklı bir biçimde anlatmış olması onun bu konuda açıklamasının eski gelenekten ne gibi izler taşıdığı ve dolayısıyla bu bağlamda İsfahânî'nin İslâm ahlâk düşüncesinde nerede durduğunu belirleyen hususlardan biri olması bakımından da önemi haizdir. Bu nedenle makalemizde İsfahânî'nin akıl heva çatışması konusundaki anlatımına *ez-Zerîa* isimli eserinden doğrudan alıntı yaparak yer verdik. Böylece düşünürümüz *ez-Zerîa* adlı eserinde bu konuyu şöyle şerh eder:

"Akıl atlı avcı, şehvet de onun atı, öfke ise köpeği gibidir. Atlı avcı maharetli, atı dizginlenmiş, köpeği de eğitilmiş olursa av zamanı ihtiyaç duyduğu avı kolaylıkla avlar. Ama avcı çelimsiz, beceriksiz, atı azgın ve hoyrat, köpeği de ava yabancı ve huysuz olursa ne atı ne de köpeği avcıya itaat edecektir. Böylece avcı avını yakalayamadan boşu boşuna yorulur."<sup>98</sup>

Buna benzer bir anlatım Galen'in görüşlerinde de mevcuttur. Her iki müellifin "akıl heva çatışması" konusundaki görüşlerini karşılaştıracak olursak konuyu birkaç husus hariç neredeyse aynı ibare, fakat biraz daha farklı biçimde izah ettiklerinin şahidi olacağız. Aşağıda Galen'den aktarmış olacağımız pasaj iki

<sup>96</sup> bk. Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 194-195.

<sup>97</sup> bk. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 102.

<sup>98</sup> a.mlf., *ez-Zerîa*, s. 104.

metin arasındaki farklı ve benzer yönleri açık bir şekilde görebilmemizi sağlayacaktır. Galen ilgili metinde şöyle der:

“Öfke nefsi (en-nefsü'l-gadabiyye) nâlık nefse (en-nefsü'n-nâtika) kıyasla avcının yanında köpek veya atının yanında at gibidir. Eğer avcı köpeğe, atlı da ata istediğini yapmaya izin verirse o zaman her ikisi (avcı ve atlı) gereken zaman ve ölçü dışında hareket etmiş olurlar; ayrıca onlar köpeğe zarar vermiş olurlar ki bu zaman da köpek kendilerini ısırır. Bu taktirde de atının atı köpekten kaçır ki böylece her ikisi (atlı ve at) kendilerini helâk edecek bir çukura düşerler. Eğer köpek ve atın hareketlerinin zamanı onun (avcı veya atının) fiiline uygun olarak belirlenirse ve onların ikisi (köpek ve at) de onun (avcı veya atının) isteğine boyun eğerse o zaman (avcı veya atlı) onlara üstün gelmiş olur. Avcının veya atının onlar üzerindeki üstünlüğü avcılık ve atçılık sanatındaki yetenek ve köpek veya atın kendilerine kolayca boyun eğmeleri bakımındandır. Köpek ve atın uyumlu olmaları onun (avcı veya atının) terbiyesi boyunca olur. Her bir köpek ve at terbiyede eşit değildir. Çünkü onların her ikisi asi ve inatçıdır; terbiye edilmeleri uzun bir zamanı ve alıştırmayı gerektirir. Avcı ve atlı bu konuda bilgisizdir. Oysa ki, nâlık nefsin güzel olanı sevmesi, doğru olanı istemesi, uygun ve uygun olmayan şeyleri bilmesi gerekir ki bu taktirde öfke nefsi kolaylıkla boyun eğmiş, şehvî nefis de zayıflamış olur. İşte o zaman her bir şey nâlık nefsin hareketine uygun olarak hareket eder ve onun fillerine uygun bir şekilde fiil alanına çıkmış olur; böylece nâlık nefis de güçlü olur. Fakat bu durumdan uzaklaşması nâlık nefsin etkisini zayıflatır. Gençliğinden tutumlu ve iffetli olmayı alışkanlık edinen kimsenin şehveti de itidalde olur; şehvî nefisine engel olmayan ve onu gemlemeyen kimsenin şehvî nefsi şerehe dönüşür. Fakat terbiye şehveti uysal kılıp, öfkeyi zayıflatır.”<sup>99</sup>

İki pasaj arasında anlatım biçimi ve dilbilgisi bakımından farklılığın olduğu açıktır. Nitekim Râgıb **akıl** terimini kullandığı halde Galen **en-nâtika**, Râgıb **gadab**<sup>100</sup> terimini kullandığı halde Galen **en-nefsü'l-gadabiyye** terimlerini kullanmıştır. Ayrıca İsfahânî'de mezkur kavramlar nefsin güçleri olarak bulunduğu halde bu güçlerin Galen'de üç ayrı nefis olarak karşımıza çıktığı da belirtilmesi gereken hususlardan bir diğeridir. Bunun yanı sıra dilbilgisi açısından diğer bir farklılığa gelince, aktarmış olduğumuz metinlerin Arapça'sını dikkate alırsak Râgıb'ın isim cümlesi, Galen'in ise daha çok fiil cümlesi kullanmış olduğunun şahidi oluruz.<sup>101</sup> Bu durum, İsfahânî'nin Galen'in fikirlerini yorumlayarak aldığı ya da bu fikirleri başka bir kaynaktan aktardığı şeklinde açıklanabilir.

İsfahânî'nin nefsin güçlerinin birbiriyle ilişkisi bağlamındaki görüşlerini ondan

<sup>99</sup> Abdurrahman el-Bedevî, “Muhtasarı min Kitâb ‘el-Ahlâk’ li Câlînûs”, *Dirâsât ve'n-nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981, s. 192; ayrıca bk. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London 1992, s. 87-88.

<sup>100</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi İsfahânî *ez-Zerâa*'sında öfke gücünü başlıca olarak “hamiyet” kavramıyla ifade etse de bu güçle ilgili çok nadiren “gadab” kavramını da kullanmaktadır (bk. Bu makalenin “Nefsin Güçleri Bakımından İnsan” adlı alt başlık).

<sup>101</sup> Râgıb, *ez-Zerâa*, s. 104; krş. Abdurrahman el-Bedevî, “Muhtasarı min kitâb ‘el-Ahlâk’ li Câlînûs”, *Dirâsât ve'n-nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981, s. 192; Ayrıca krş. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London 1992, s. 87-88.

aktardığımız şu fikirlerle bitirmek istiyoruz:

“Akıl, sahibinin lehinde ve aleyhinde olanı aynı anda görür, heva ise tercih ettiği şeyin ardından gelecek hoşnutsuzluğa ve olumsuzluğa karşı insanın gözünü kör eder. Bundan dolayı akıl sahibi kimse, şeylerle ilgili değerlendirme ve yaklaşımlarında aleyhindekileri değil, özellikle lehindeymiş gibi gözükkenleri sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmeli, aklın değil, hevanın bir ürünü olacağını düşünmelidir. Zira hayırların çoğu sevimsiz gibi gözükken hoş gitmeyen şeylerdedir.”<sup>102</sup>

### 3. Yaratılış Gayesi Bakımından İnsan

#### 3.1. İnsanın Yaratılış Gayesi

İnsanın değeri, yaratılış gâyesine uygun mânâyı tam olarak şahsında taşımasıdır. Her varlığın mutlaka kendine özgü bir yaratılış gâyesi vardır. İnsanın yaratılış gâyesi de Allah’a ibâdet etmek ve yeryüzünü imar etmekle Allah’ın halîfesi olmaktır. İsfahânî bu hususta Hud sûresinin 61, Zâriyat sûresinin 56. ve Bakara sûresinin 30. âyetlerini de örnek olarak hatırlatmaktadır.<sup>103</sup> Nitekim bu üç âyette her üç gâyeye dikkat çekilmektedir. İnsan ibâdetiyle, yeryüzünü imar etmekle ona verilmiş olan halîfelik görevini yerine getirerek âhirette muttakiler ile beraber Allah’ın huzurunda bulunmayı hak edecektir. Böylece insana Allah tarafından sona ermeyen devamlı hayat, rezaleti olmayan şeref, fakirliği olmayan zenginlik, cehaleti olmayan ilim nasip olur ki bununla da insan en büyük mutluluğa erişir. Allah’ın halîfeliği görevini ifâ, hikmet, adâlet, hilm ve ihsan gibi dinin ahlâkî ilkelerini özellikle siyaset<sup>104</sup> konusunda uygulayarak beşerin gücü ölçüsünde Yaratıcı’nın emirlerine uyma şeklinde icrâ edilir.<sup>105</sup> Dinin ahlâkî ilkelerinin başlıca amacı eğitim, öğrenme, iffet, sabır ve adâletle nefsi temizlemek, güzel bir şahsiyet teşekkül ettirmek, nihayeti ise hikmet, cömertlik, hilm ve ihsan kavramlarının içerdiği mânâlarda derinleşmek ve kemâl sahibi olmaktır. Bu sırada eserinde ibadet ve mekreme (ahlâkî değerler) kavramları arasındaki farka da değinen İsfahânî ibâdetin mekremeden daha genel bir anlam içerdiği hususunu söylemektedir. Şöyle ki her mekreme ibâdetdir, fakat her ibâdet mekreme değildir. İbâdetlerin bilinen farzları ve belirlenmiş sınırları vardır; bunları terk eden kimse haddi aşan bir zalim olur. Oysa ahlâkî değerler böyle değildir. Zira insan

<sup>102</sup> Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 106-107; ayrıca, İsfahânî hevâ ile şehvet arasındaki bir farklılıktan bahseder. Şöyle ki, şehvet övülen ve yerilen olmak üzere iki çeşittir. Övülen şehvet, nefsi beden açısından yararlı olduğu sandığı şeye yönlendirmek için insanda yaratılmış bir kuvvettir. Yerilen şehvet ise beşere âit bir fiil olup nefsin bedenini haz taleplerine cevap vermesidir. Buna göre hevâ, düşüncüyü kendisine bağımlı hale getirecek ölçüde insanın kişiliğine egemen olan şehvettir. bk. a.mlf., *a. g. e.*, s. 109.

<sup>103</sup> bk. Râgıb, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 104-105; a.mlf., *ez-Zerîa*, 90, 94-99.

<sup>104</sup> İsfahânî’nin siyaset kavramıyla kastettiği şey insanın rûhunu, bedenini, kendine özgü şeyleri ve onun dışında olan diğer insanları (âilesini ve yurttaşlarını) sevk ve idâre etme sanatıdır. bk. a.mlf., *ez-Zerîa*, s. 92.

<sup>105</sup> a.mlf., *el-İtikâdât*, s. 110, 282; a.mlf., *Risâle fi âdâbi'l-ihlât bi'n-nâs*, s. 60.

ibâdetlerle ilgili vazifelerini hakkıyla yerine getirmediği sürece ahlâkî değerleri tamamlaması ve bu konuda yetkinliğe ermesi mümkün değildir. Dolayısıyla İsfahânî ibâdeti 'mekârim'den öncelikli görür. Öncelikle ibâdetlerin yerine getirilmesiyle insan nefsi eğitilip, Allah'ın halifesi olmayı hakeder.<sup>106</sup>

### 3.2. İnsanın Allah'ı Bilme Gerekliliği

Aklın en değerli üretimi Allah'ı bilmek (marifetullah) ve bu bilgi doğrultusunda O'na itaat edip, isyandan uzak durmaktır. İsfahânî Allah'ı bilmenin genel olarak bütün insanların benliklerinde mevcut olduğunu söyler ve bu hususta A'râf sûresinin 172 âyetini zikreder. İnsanın Rabbini bilmesi bütün varlıkların cevherleri, arazları, mahsuslarıyla birlikte bilinmesidir. Zira O'nun sanatının eseri varlıklarda görülür. Bu hususta filozofların görüşlerini de genel olarak zikreden İsfahânî, Allah'ı bilmenin (marifetullah) insanın kendini tanımasından (marifetü'n-nefs) geçtiğini de önemle belirtmektedir. Nitekim bundan önceki kısımlarda da belirttiğimiz gibi insanın kendisini bilmesi âlemi bilmeye öncüllük edecektir ve bunların ikisinin bilgisi vesilesiyle de Yaratıcının bilinmesine ulaşılır. Dolayısıyla insan nefsinin ve buradan hareketle âlemi bilmekle onun eşi benzeri olmayan bir Yaratıcı tarafından yoktan yaratıldığını bilmiş olur.<sup>107</sup>

Bütün bunların yanı sıra İsfahânî, Allah'ı bilmenin fitrî, kesbî ve hissî olmak üzere üç türünden bahseder. Bunlardan birincisi olan, Allah'ı fitrî olarak bilmek Allah'ın varlığı hakkında genel bir fikre sahip olmaktır ki bununla insan küfürden çıkmış olur. Allah'ı kesbî çabayla bilmek olan ikinci türe gelince bu bilgi türü dört alt türe ayrılır: a) Allah'ı zâtı ve sıfatlarıyla bilmektir ki bununla insan O'nun sıfatlarını inkârdan kaçmış olur; b) O'nun birliğini bilmektir ki bununla insan O'na şirk koştuktan uzak durmuş olur; c) Allah'ın her şeyden münezzehe olduğunu ve diğer varlıklara benzemediğini bilmektir; d) Allah'ın yüceliğini bilmektir. Allah'ı bilmenin üçüncü türü olan hissî bilgi ise İsfahânî'nin de belirttiği gibi nebilerin ve velîlerin bilgisidir.<sup>108</sup>

### 4. Sosyal Varlık Olarak İnsan

İnsanlar tabiatları itibarıyla medenîdirler; yaratılışları itibarıyla yardımlaşmaları için birbirine ihtiyaç içerisindedirler. Çünkü insanların bütün işleri, doğrudan ve dolaylı olarak birbirleriyle alakalıdır. Fârâbî, İbn Miskeveyh vd. filozoflar gibi insanı sosyal bir varlık olarak kabul eden<sup>109</sup> İsfahânî ayrıca, insanın özellikle iyi

<sup>106</sup> bk. a.mlf., *ez-Zerâa*, s. 94, 99.

<sup>107</sup> bk. *a. g. e.*, s. 76.

<sup>108</sup> bk. Râgıb, *el-İ'tikâdât*, s. 32-33.

<sup>109</sup> Nitekim Fârâbî'ye göre insan gelişmesi ve en yüksek yetkinliğe ulaşabilmesi için o kadar çok şeye muhtaçtır ki, bu ihtiyaçları yalnız başına sağlayabilmesi imkânsızdır. İşte bu durum onun toplumsal bir varlık olmasını zorunlu kılmıştır. (bk. Fârâbî, *Ârâu ehli medineti'l-fâdila*, Beyrut

insanlardan uzak durmaması gerektiğini söylemektedir. İnsan özellikle faziletli olma konusunda tecrübeler yaşaması gerekir ki bu da yalnız insanlar arasında mümkün olmaktadır. Dolayısıyla insanlardan uzak yaşadığı sürece bir insanın faziletli olup olmadığı belli olmaz. Nitekim, insan böyle bir durumda faziletleri izhâr edecek imkânlardan yoksun kalmış olur. Bunun yanı sıra dostlukları insanı kirleten, ahlâkını ve şahsiyetini bozan kimselerden uzak durmak ve onlarla ilişkiyi tamamen kesmek övgüye değer bir tutumdur.<sup>110</sup>

İsfahânî'ye göre beşerî ilişkiler konusunda insan için övgüye değer ilişki biçimleri olarak değerlendirilebilecek üç türlü durum söz konusudur. Bunlardan birincisi sert yaratılışlı olmak; ikincisi kendine uygun karakterle uzlaşmak; ve nihayet üçüncüsü birbirine yardımcı olmak ya da aklın gereği olarak kendi tabiatına ters geleni terk etmektir. Beşerî münasebetlerde insanın lüzumsuz öfkeye kapılmamasını ve insanlara daima sevecenlikle yaklaşması gerektiğini söyleyen İsfahânî, ilişkilerini bu ve bundan önceki ilkeler doğrultusunda düzenleyen bir kimsenin zarif bir insan olduğunu belirtir. Nitekim düşünüre göre zariflik insanın beşerî ilişkilerde sert ve yumuşak ilişki vasıta ve yöntemlerin hepsini bir araya getirmesi olup, gerekli zaman ve mekanda gereken tavır ve davranışları gösterme esnekliğine sahip olmasıdır.<sup>111</sup>

İnsanların birarada yaşaması kuvvetli sevgiyi gerektirir. Sevgi ise yaratıklar arasında yalnızca insana has kılınmış bir özelliktir. İnsanlar arasındaki yardımlaşmanın sürekli ve sağlıklı olması için sevgi büyük önemi haizdir. Hatta İsfahânî eğer insanlar arasında sevgi olsaydı ve işlerini sevgiyle yürütselerdi adâlete ihtiyaç olmayacağını önemle vurgulamaktadır. Adâlet sevginin halifesidir. Özellikle inançla ilgili hususlarda sevgi, korkutmaktan ve zorlamaktan daha üstün ve daha etkindir. Zira korkutmak nefret ettirir, sevgi ise ısıdırır, yaklaştırır. Dolayısıyla sevgiden kaynaklanan itaat korkudan kaynaklanan itaatten daha faziletlidir. Bu bakımdan yalnız birbirine sevgi duyan toplumlar birbiriyle sağlıklı ilişki kurabilirler. Böylece toplumlar arasında sağlıklı ilişki insanlar arasında yardımlaşmaya, verimli çalışmaya, verimli çalışmalarını da ülkelerini bayındır kılmaya ve insanlarını refaha götürür.<sup>112</sup>

İsfahânî'nin sevgiyi sosyal düzenin iyileştirilmesinin esası olarak kabul etmesi

1986, s. 117) Bu konuda İbn Miskeveyh'in görüşlerine gelince o da şöyle der: "İnsanlar birbirlerine muhtaçtırlar. Her insan kendini tamamlamak için diğer insanlara muhtaçtır ve insanlar birbirleriyle yardımlaşmak zorundadırlar. Zira insanlar birtakım eksikliklerle yaratılmıştır ve her birinin yalnız başına mükemmeliğe ulaşması imkânsızdır. O halde bütün organları yararlı bir işi yapmada birleşmiş olan bir fert gibi birbirine bağlı ahenkli bir toplum olmak için dağınık fertlerin birleşmelerine ve kaynaşmalarına ihtiyaç ve zaruret vardır." bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-ârak*, s. 149.

<sup>110</sup> Râğb, *Risâle fi âdâbi'l-ihlât bi'n-nâs*, s. 39-40; a.mlf., *ez-Zerîa*, s. 369.

<sup>111</sup> bk. a.mlf., *ez-Zerîa*, s. 368.

<sup>112</sup> a.mlf., *Risâle fi âdâbi'l-ihlât bi'n-nâs*, s. 40; a.mlf., *el-İtikâdât*, s. 113-114.



onun bu konudaki görüşlerinde İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh etkisi olduğunun açık göstergesidir. Nitekim İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'e göre de sevgi sosyal düzenin sağlanmasında esas unsurdur. Yaratılışları itibariyle sosyal yakınlık duygusuna sahip olan insanlar sevgi şerefine ulaşmadıkları için karşılıklı ilişkilerde adâletin uygulanmasını sağlayan alışkanlığı elde etmek zorluluğuyla karşılaşır- lar. Dolayısıyla sevgi adâletli davranışın esası olup insanı kendisi için istediğini başkaları için de istemeye götürür. Böylece güven, dayanışma ve yardımlaşma sevgi olduğu sürece gerçekleşir.<sup>113</sup>

Konuya din bakımından da yaklaşım sergileyen İsfahânî, insanlar arasında sevgi bağlarının kurulmasının çok önemli olması sebebiyle Allah'ın îmanlı bir toplum halinde yaşayan insanların her gün namazlarını topluluk halinde kılmaları için mescitlerde bir araya gelmelerini şer'î bir vecîbe kılmış olması hususuna da dikkat çeker. Ayrıca insanların haftada bir kere Cuma günü mescitlerde bir araya gelmeleri ve çeşitli ülkelerde yaşayan müslümanların hac için Mekke'de toplanmaları gerektiğine de değinen İsfahânî, bu emirlerin tamamının insanların sevgi temeline dayalı bir birlik veya bir toplum oluşturmalarını pekiştirerek sevgiyi ve dostluğu gerçekleştirmek amaçlı olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda akıllı ve faziletli kimsenin yapması gereken şey, dinin zâhirî hükümleri çerçevesinde insanlarla birlikte yaşamak, dinî vecîbeleri onlarla birlikte yerine getirmek, gücü ölçüsünde diğer insanları da fazîletlere teşvik etmek ve nihayet bilgi ve ahlâkta onların derecelerini sürekli yükseltmektir.<sup>114</sup>

İşte bütün bunlarla insanın yaratılışı itibariyle sosyal varlık olarak toplumdaki ayrı yaşayamayacağını vurgulayan İsfahânî, insanın bazen yalnız kalmaya da ihtiyacı olduğunu söylemektedir. İsfahânî bu hususu uzletin mi, yoksa sosyal ilişkinin mi insan için iyi olduğu sorusu bağlamında ele almaktadır. İsfahânî insanın bir yandan yaratılışı gereği insanlarla birarada yaşaması gerektiğini söylerken diğer yandan onun kendisine iyi ya da kötü ahlâkı kazandıracak olan topluma ve hiç kimsenin yardımına ihtiyacı olmayan yetkin bir varlık olduğunu da ileri sürmektedir. Fakat İsfahânî insanın bu son durumunun ülkeyi iyi yönetmek ve sağlam kararlar almak için hükümdar, bilgi ve hikmeti bulup ortaya

<sup>113</sup> bk. İhvân-ı Safa, *Resâil*, II, 328; ve İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 144; krş. Râgıb, *Risâle fi âdâbi'l-ihtilât bi'n-nâs*, s. 40; a.mlf., *el-İ'tikâdât*, s. 113-114.

<sup>114</sup> Buna benzer fikirlere İbn Miskeveyh'de de rastlamaktayız. Nitekim biraz önce de belirttiğimiz üzere insanların yaratılışları itibariyle sosyal yakınlık duygusuna sahip bir varlık olduğunu düşünen İbn Miskeveyh, insanda yaratılıştan gelen bu yakınlık duygusunu beşeri ilişkilerimizde hataya düşmemek için büyük bir titizlikle korumamız ve onu hemcinslerimizle birlikte ortaya koymamız gerektiğini vurgulayarak, onlarda bu yakınlık duygusunun gerçekleşmesi için din ve güzel âdetlerle dâvetlere katılmak gerektiğine vurgu yapar. İnsanlarda güç halinde mevcut olan bu tabii yakınlık duygusunun fiil haline geçmesini, sonra da kendilerini bir araya getiren inançların yardımıyla bu yakınlık duygusunun güçlenmesi için İslâm dini insanların günde beş vakit camide toplanmalarını emretmiştir. İbn Miskeveyh hac ibadetine de yine bu bağlamda değinmektedir. bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 153; krş. Râgıb, *ez-Zerîa*, s. 364.

çıkartmak için âlim ve bilge kimseler ve de ibâdete düşkün âbid kimseler için sözkonusu olacağı fikrinden yanadır.<sup>115</sup> Bu gibi durumlar dışında ise İsfahânî, insanların sosyal dayanışma içerisinde yaşaması gerekliliğine defalarca vurgu yapar.<sup>116</sup> Zira ona göre, tek başına yaşamanın hayırlı bir iş olduğunu zanneden kimse, bunu genellikle kendinde açığa vuracak fazîleti, insanlara gösterecek ve onlarla paylaşacak iyi bir değeri ve ahlâkı olmadığı için yapar. Fakat bu durumdaki bir kimseye yalnız ölümler eşlik edebilir.<sup>117</sup>

### 5. Amelleri Yönünden İnsan Sınıfları

İsfahânî insanları amelleri bakımından ele alırken farklı tasniflere başvurur. Bu tasniflerden önde geleni insanların seçkinler ve sıradan insanlar şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Seçkinler (havâs) taklîdi bilgilere değil, hakikat olan bilgiler konusunda ehliyet sahibi olup, yaşamlarını hem dünya hem de ahiret hayatına göre düzenlerler. Ayrıca bu insanlar ülke yönetiminde tecrübe ve ehliyet kazanmış kimselerdir. Sıradan (avâm) insanlar ise taklîdî bilgilerle yetinip fiillerinin çoğunu yalnızca dünyevî yarar uğruna yapan kimselerdir.<sup>118</sup>

Yine İsfahânî insanları saygın olmaları ve olmamaları, akıllarını kullanma ve sâlih amel işlemeleri, inanç, faziletlere sahip olma ve dünyaya düşkün olma bakımından da tasnif etmektedir.<sup>119</sup>

### Sonuç

İnsan tasavvurunu değerlendirici bir biçimde ortaya koymaya çalıştığımız Râğıb el-İsfahânî, eserlerinin şöhretine rağmen hayatı pek bilinmeyen önemli İslâm düşünürlerinden birisidir. Onun ahlâk anlayışının temelini insan ve mutluluk oluşturmaktadır. İsfahânî ahlâk psikolojisini insanın mahiyetinin açıklanması üzerine kurarak insanı beden ve ruhtan ibaret olarak tanımlar. Sisteminde ruh ve nefis kavramlarını özdeşleştiren İsfahânî, insan ruhuna/nefsine ilişkin tanımlamasında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi büyük İslâm filozoflarıyla aynı çizgiyi paylaşmaktadır. Ayrıca mezkur İslâm filozofları gibi onun düşünce sisteminde de İslâm felsefesindeki âhiret telakkisinin temellendirilmesi çabasını görmekteyiz. Nefsin

<sup>115</sup> bk. Râğıb, *ez-Zerîa*, s. 369.

<sup>116</sup> bk. Râğıb, *ez-Zerîa*, s. 364, 367-369, 374-376; a.mlf., *Risâle fi âdâbi'l-ihtilât bi'n-nâs*, s. 40, 94-96; a.mlf., *el-İtikâdât*, s. 113-114.

<sup>117</sup> Buna benzer fikirleri yine İbn Miskeveyh'de de görmekteyiz. Nitekim ona göre de yalnızlığı tercih eden insanlar ahlâkî faziletlerin tümünden uzaklaşmışlardır. İnsanlardan ayrılıp uzaklaşan ve ahlâkî faziletlerden yoksun olan kimse nasıl iffetli, âdil, cömert ve yiğit olur? İbn Miskeveyh'e göre de böyle kimseler yalnız cansız ve ölü hükmündedir. bk. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s. 177; krş. Râğıb, *ez-Zerîa*, s. 369.

<sup>118</sup> bk. *a. g. e.*, s. 163.

<sup>119</sup> bk. *a. g. e.*, s. 163-165.

cevherliliğine veya mahiyetine ilişkin her hangi bir tanım yapmadığı görülen düşünürün nefsin sadece varlığına ilişkin açıklamasıyla karşılaşmaktayız. Onun nefsin mahiyetine ilişkin her hangi bir açıklama yapmamış olmasının sebebini kendi ifâdesiyle “nefsin insandaki varlığının açık olması” fikri oluşturmaktadır. Bu sebeple İsfahânî'nin düşünce sisteminde “ben”nin, mahiyetinin bilinmesi itibarıyla kendisinin kendisine konu olabileceği hususundan söz edilemez.

İnsânî nefsin İbn Miskeveyh'in tasnifine denk düşen üç türlü gücünden bahseden İsfahânî, bu güçleri ifade etmek için tercih ettiği kavramlar bakımından İbn Miskeveyh'den ayrılmaktadır. İnsanın nefsi güçleri arasındaki ilişkiye yönelik açıklamalarını daha da vuzuha kavuşturmak için konuyu Galen kaynaklı bir biçimde anlatmış olması ise İsfahânî'nin klasik geleneğe ister doğrudan isterse de dolaylı olarak hakim olduğunun açık bir göstergesidir. Konuyla ilgili olarak İsfahânî'nin atlı, at ve köpek misalinden bahsetmesi onu Galen'e yaklaştırmışsa da mezkur misalde ister insanın nefsî güçlerini ifade eden kavramların tercihi isterse de dilbilgisel açıdaki farklılık onu Galen'den ayırmaktadır. Ayrıca İsfahânî'de akıl, öfke ve şehvet kavramları nefsin güçleri olarak bulunduğu halde bu güçlerin Galen'de üç ayrı nefis olarak karşımıza çıkması da İsfahânî'yi Galen'den farklı kılacak bir diğer husustur.

İnsanın hayvan ve melek arası bir varlık yapısına sahip olduğunu belirten düşünür insanın meleklerle benzemesi yolunda akılla birlikte dinin de büyük rolü olduğunu önemle vurgulamaktadır. Binaenaleyh onun ahlâk anlayışında akıl ve din olmak üzere iki temel kriterin olduğu ve ayrıca akıl ile din arasında bir ilişkiden bahsedilebileceği söylenmelidir. Bu ilişkide akıl temel, din bina mesabesinde birbirlerini tamamlayan iki gerçekliktir.

Akıl yaratılan ilk cevher, bilgiyi kabule yetenekli ve hazır güçtür. İnsan bunun vasıtasıyla Allah'ın halîfesi olmaya hak kazanır. Akıl-din ilişkisi konusunda Gazzâlî üzerindeki etkisi de tartışılmaz olan Ragıb el-İsfahânî'nin, akli batınî peygamber olarak tanımlaması kendisini bu yönüyle orijinal kılmaktadır.

İsfahânî'nin düşünce sisteminde akıl garîzî ve müstefâd olmak üzere iki türdür. Akıl türlerinin bu şekilde ifadesi İsfahânî'yi Gazzâlî'yle benzer kılmaktadır. Ayrıca, İsfahânî'nin aklın iki kısımda değerlendirilmesine ilişkin olarak Hz. Ali'den aktarmış olduğu örneğe aynı biçimde Gazzâlî'nin de *İhyâ*'sında yer vermiş olması Gazzâlî'nin *ez-Zerâ'a*'nın üslubunu belirgin biçiminde takip ettiğini gösterecek işaretlerden biridir.

İsfahânî insanı küçük âlem olarak da ele almaktadır. Onun *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve Tahsîlü's-sââdeteyn* adlı eseri bu tez konusunda en önemli eserdir. Mezkur konudaki fikirlerinde İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh etkisi altında kalan İsfahânî'nin eserlerinde ayrıca insanın kendisini tanıması tezi de kendine özgü bir yer işgal etmektedir. Bu iki tez felsefî değeri yanında insana fiillerini varlığının

gâyesine uygun düşecek bir şekilde gerçekleştirme şuuru vereceği için İsfahânî'nin bu konuları ele alarak geniş bir şekilde incelemiş olması İslâm ahlâk düşüncesi bakımından büyük önemi haizdir. İsfahânî'nin İbn Miskeveyh'den mezkur konuda İhvân-ı Safâ'dan etkilendiği ölçüde etkilendiği söylenemez. Fizikî varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşide insanın herhangi bir mertebeden farklı olarak kendi başına bütünlük arzeden bir küçük âlem olduğu tezini savunan İbn Miskeveyh'in her ne kadar bu hususta İsfahânî üzerinde etkisi görülse de mezkur konuda İsfahânî'nin yukarıda zikretmiş olduğumuz geniş boyutlu açıklamasının İbn Miskeveyh'in ne *Tehzîbü'l-ahlâk*'ında ne de *el-Fevzü'l-asgar* adlı eserlerinde bulunmadığı hususu İsfahânî'yi İbn Miskeveyh'den farklı kılmaktadır. İnsanın küçük âlem olduğunu kuvve ve fiil itibariyle değerlendiren İbn Miskeveyh'in bunun yanı sıra mutluluk anlayışının temelini oluşturan bu konuyu *Tehzîb*'inde tasavvufi bir renkle anlatmış olması İsfahânî ile mukayesede kendisinin meseleyi farklı bir üslupta ele aldığını gösterecek hususlardan bir diğeridir.

İnsanın değeri, yaratılış gayesine uygun manayı tam olarak şahsında taşımasıdır. Her varlığın yaratılış gayesi olduğu gibi insanın da yaratılış gayesi Yaratıcısına ibâdet etmek, yeryüzünü imar etmek, Allah'ı tanımak ve O'nun halifesi olmaktır.

İnsanın sosyal bir varlık olmasına ilişkin fikirlerini genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda üzerinde Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in etkisinin olduğunu kesin olarak söyleyebileceğimiz Râgıb el-İsfahânî'nin, insan tasavvurunu oluşturacak bu ve bundan önceki konularda kendisinden önceki eski düşünce geleneğinin mezkur konuya ilişkin fikirlerini bazan muhteva, bazan ise doğrudan alıntı yaparak eserlerine yansıtması onun klasik düşünce geleneğine büyük ölçüde hakim olduğunu göstermektedir. Bu geleneğin tevârüs edilmesinin yanı sıra kendine özgü fikirlerini de ileri sürmesi bakımından İsfahânî'nin bir filozof, zaman zaman fikirlerini âyetlerle temellendirmesi bakımından bir müte-kellim ve nihayet bir kısım konulardaki açıklamalarını daha da vuzuha kavuşturma çabasıyla bazen şiirlere de başvurması cihetinden de bir edip olduğu söylenilebilir.