

FÂRÂBÎ VE YESEVÎ DÜŞÜNCESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Prof. Dr. Dosay KENJETAY
Avrasya Devlet Üniversitesi, Kazakistan

“E l-Muallim-i Sâni” (Ülken, ty., s. 3) olarak bilinen büyük İslam düşünürü Fârâbî ile “pir-i Türkistan” (Hazini, ty., s. 56) Hoca Ahmet Yesevî’nin dünya görüşünü ve düşünce esaslarını tanımak ve bilmek için onların yetiştiği sosyo-kültürel ve tarihi zemini olan Eski Türk Düşüncesi ile İslam dinî kültürünün iyice bilinmesi ve tespit edilmesi gerekmektedir. Araştırmamızın ilk aşamalarında ele aldığımız Eski Türk Düşünce sistemi ilkeleri ve fenomenolojik özellik taşıyan olguları Fârâbî’nin düşüncesinde de görmek mümkündür. Eski Türk Düşünce sistemindeki kozmolojik anlayışlar ve Orhun Enesay yazılarında anlatılan devlet ilke ve zeminlerinin ahlakî ve felsefî aksiyolojik unsurlarının Fârâbî’nin eserlerinde yeni bir boyutta işlendiğini söylemek mümkündür. Fârâbî, din, felsefe ve siyaset aracılığıyla insanlar arasında birlik ve mutluluğun taht kurmasını amaç edinen büyük Türk düşünürüdür. Bu amaç doğrultusunda Fârâbî’nin, Eski Türk Düşünce sisteminin unsurlarını ve olgularını da İslam felsefesi içerisinde uzlaştırarak istifade etmiş olması düşünülmektedir. Ayrıca bu amaç doğrultusunda evreni bir ontolojik bütünlük olarak kavramayı ilke edinen Fârâbî’nin İslam’ı merkezî olarak kabul ettiği dünya görüşü ile diğer düşünce sistemlerini uzlaştırmada başvurduğu yöntem tevildir (Ülken, ty., s. 49). Tevil, Fârâbî’nin yaşadığı zaman ve zemin açısından, amacı ve konusu için bugünkü hermenotik yönteminden daha geniş ve derin bir yaklaşımdır. Fârâbî’nin düşünce sistemindeki akıl, felek gibi terimleri Yunan felsefesinden alındığı herkesin malumudur. Ancak, Fârâbî bunları İslamî terminolojideki, sema, ruh, melek vs. gibi kavramları karşılamak için kullanmış ve varlıkların ontolojik sırasını Allah’tan sonra yer alan “akılları”, yani, ayüstü metafizik varlıkları melek olarak sunmuştur. Fârâbî, “faal akıl” için “ruhu’l emin”, veya “ruhu’l kuds”, yani Cebrail olarak tamamen İslamî-dinî terim kullanmıştır (Ülken, ty., s. 49).

Burada, Fârâbî kendi düşünce sistemini oluşturmada İslam dairesi dışındaki düşüncelerden de istifade etmişse de, sonuç itibarıyla, onun dünya görüşünde İslamî ve dinî merkezîliğin ağır bastığı ortadadır. Fârâbî, felsefeyle ilgi-

lenmek isteyenlere, felsefeyi okumadan önce dinin ruhunun kavranılmasını şart koşturur (Ülken, ty., s. 16). Din veya İslam merkezîyetçilik açısından bakıldığında, Yesevî de (Azireti Sultan Qoca Ahmet Yasauî. *Miratü'l Qulub*, ty., s. 19), “*Miratü'l Kûlub*” isimli risalesinde, “...her kim önce, şeriatı bilmeden, tarikata girer ise, yanlış yol seçmiştir” diyerek, Fârâbî ile birleşmektedir. Burada da iki Türk düşünürünün dünya görüş zeminlerinin Kur'an ve İslâmî Medeniyet olduğunu görmek mümkündür. Her iki Türk düşünürün de İslam Medeniyeti zemininde tarihte yer aldığı bellidir. Ancak, burada, Fârâbî'nin yaşadığı zaman ve zemin bakımından ve düşüncesi itibarıyla da tasavvufia veya Yesevî ile nasıl bir ilişkisi olabilir, gibi sorunla karşılaşmamız ihtimal dâhilindedir.

Fârâbî'nin yaşantısı ve düşünce sistemi ile mistik dünya görüş arasında sıkı bir bağın olduğunu birçok araştırmacı ifade etmişlerdir. Örneğin, H. Corbin, tasavvuf terimlerinin Fârâbî'nin eserlerinde çok sık kullanıldığını ve onun düşüncesinde inkâr edilemeyecek düzeyde mistik unsurların bulunduğunu ifade etmektedir (Corbin, 1994, s. 288-289).

Bayraktar (1997, s.156-176), Fârâbî'nin filozofunun (hakimi) sufilerin olgun insanıyla bazı yönleriyle benzerlik hatta aynılık arz ettiğini ve bunun da İbn Arabî gibi sufilerin peygamberlik ve hatem-i evliya anlayışına da büyük tesiri olduğunu ifade etmektedir. Bayraktar (1997, s.156-176), Fârâbî'den sonra gelen felsefecilerin eşyanın gerçeğini kavramada saf rasyonalizme, “rasyonel sofizm” yoluyla geçtiklerini de ilave etmektedir.

T. J. de Boer, Fârâbî'nin sadece felsefî sisteminde değil, onun yaşamında mistik bir hayatın olduğunu ve onun nefsinden kurtulmayı filozof olmanın gereği olarak gördüğünü ifade etmektedir (De Boyer, 1960, s. 77).

Uludağ (1994, s. 224), Fârâbî'nin Platonist ve idealist felsefeyle Aristo'nun rasyonel felsefesini uzlaştırmaya yönelik çabasının, sonuçta düşüncesinde bir mistik boyut ve gerçeğin bulunmasına yol açtığı görüşündedir.

Fârâbî de *Uyunü'l Mesail* isimli eserinde, müşahedenin Batını psikolojik tecrübe yoluyla gerçekleşeceğini açıkça dile getirmektedir. Fârâbî'nin düşüncesinde insanî ruh, bilgiyi doğrudan Allah'tan değil de aynen peygamberlerde olduğu gibi Cebrail'den, yani “faal akıldan” almaktadır. Faal akıl, Allah ile insanî ruh (akıl) arasındadır. Yesevî düşüncesinde ise, vecd, vuslat gibi kategorilerin anlattığı hallerde, Allah ile insan arasında perde veya engeller söz konusu değildir. İnsan, Hakk ile doğrudan uyum ve vahdet içindedir (Cebecioğlu, ty., s. 760).

Fârâbî olgunluğu, rasyonel aşkla temellendirmeye veya ispatlamaya çalışmaktadır. Bayraktar (1997, s.156-176) bunu, Fârâbî'nin “rasyonel sofizm teorisi” diye nitilemektedir. Ona göre, olgunluğun sebebi aşktır. Aşk, Fârâbî'nin düşünce sisteminde, en üst (Mutlak) olgunluğun delilidir. Hakk'a akılla değil sadece ilahî

aşk ve vecdî yöntemlerle ulaşmak mümkündür (Fârâbî, ty.a, s. 3; Fârâbî, ty.c, s. 55, 54, 17, 25, 26; Fârâbî, ty.d, 4). Burada da Fârâbî'nin tasavvufî bir açıklamada bulunduğunu görmekteyiz. Ancak, Fârâbî'nin, tasavvufu, belli bir düşünce sisteminden ziyade, ampirik-tecrübî bir hâl olarak değerlendirdiği bellidir (Ülken, ty., s. 185).

Yesevî (ty., s. 3, 29, 71, 88.) düşüncesinde insanın, olgunluğa erişmesi için gerekli olan bilgiyi, yani hikmeti elde ederek, dinî bilgi ve marifetle donanması şarttır. Burada ilahî bilginin kaynağı hikmettir. Yesevî (ty., s. 26, 48, 54, 152) hikmetlerinde, insanın Allah tarafından en güzel surette ve sirette (yaratılıştan) yaratıldığı ve Hakk'ın hüneri (sanatı) ile Ululuğunun aynası ve tecellisi olduğu işlenmiştir.

Fârâbî (ty.a, s. 127) düşüncesinde, insanın gerçek olgunluğu elde etmesi için onda teorik ve pratik bilgisinin eşit olması şartı aranmaktadır. Çünkü Fârâbî'nin yaşadığı zaman ve zeminde felsefenin görevi, insanlığın mutluluğuna hizmet etmekte olan din ile bilimin birliğini sağlamak olmuştur. Fârâbî'nin yaşadığı Abbasî iktidarı döneminde, dinin ruhu olan iman ve esasları, çeşitli dünya görüş zeminindeki dinî ve felsefî akımların etkisiyle zayıflamaya başlamıştı. Fârâbî, felsefenin de, dinin de insanlığın saadeti ve iyiliği için var olduğunu, dinin insanı iman ile hakikate ulaştıracağını, felsefenin de imanı rasyonel yollarla temellendirmeye yönelik düşünce sistemlerini oluşturacağını savunmaktadır. Bu hususta, Muhammed el-Behiy (1997, s. 310), dinin Allah katından gelen bir soyut gerçek olduğu için ebedî olduğunu, felsefenin dine olan hizmeti ise, iman ilkelerini rasyonel yollarla anlatmak, yani imanı aklileştirmek olduğunu açıklamaktadır.

Yesevî (ty, s. 78, 102, 119, 151) düşüncesinde insanın olgunluğa erişmesi için sadece teorik (şeriat) ve pratik (tarikât) bilgiyle donanmak yeterli değildir. Bunları yaşaması ve haliyle ruhunda işlemesi ve gerçekleştirmesi şarttır. İnsanın, “soğuk teori” ile “kuru pratik” dairesini aşması ve öze inmesi gerekmektedir. Yesevî düşüncesinde teori (kal) ile pratik (hal) arasında bir bütünlük sağlanırsa, ancak o zaman insanın tam manada bir olgunluğu söz konusudur. Bunun için insanın Allah'a aşkla sarılması şarttır. Ancak, Yesevî, toplumdaki imanın etkisini Fârâbî gibi rasyonelleştirmekle değil, hâl ilminin doğası gereği kendi ruhunda işlemekle kuvvetlendirileceğini ileri sürmektedir. Yesevî düşüncesinde, toplumun ahlakî normlarının bozulması, imanın zayıflığı ile nefsin üstünlüğünün göstergesi ve bu kaosu yeniden düzenlemenin yolu da aşktan geçmektedir. “Aşksızların imanı da, canı da yoktur, onlar hayvandırlar” diyen Yesevî (ty, s. 179), bu hususta Fârâbî gibi imanı felsefî açıklamalarla anlatmaktan ziyade, insanı doğrudan tasavvufî değerlerle eğitmek ve “nur-i iman” ile hakikate götürmek gerektiğini ifade etmektedir.

Fârâbî düşüncesinde insanın amacı mutluluktur. İnsanın mutluluğa kavuşması onun faal akıl ile olan ilişkisiyle alakalıdır. İnsanî ruh, Allah'a yükseldiğinde ancak iyiliği elde eder. Bu konuda, Fârâbî (1997, s. 65-66), iyiliği istemek, sadece

iyilik için olduğu zaman saadet sayılır, demektir. İnsan için en büyük saadet, en üst mertebedir. Bu mertebeye yükselmenin yolu birinci olarak, maddî ve dünyevî bağımlılıktan arınmaktan geçer. İkinci olarak da, insanın saadeti, onun olgunluğu ahlakî değerlerle ölçülmektedir (Şehsivaroğlu, 1950, s. 20). Burada Fârâbî'nin düşünce sisteminin tam bir bütünlük içerisinde olduğunu görmek mümkündür. O'Leary'ye (1971, s. 106) göre, Fârâbî'nin saadet öğretisi ruhun bedenden ve maddeden arınmasını en önemli amaç olarak belirlemektedir. Fârâbî'nin, Allah'a ancak bu yollarla kavuşma imkanını göstermesi, onun saadet öğretisinin yeni Eflatunculuk ve tasavvuf'un bir sentezi olduğu kanaati pekiştirmektedir. De Lacy O'Leary (1971, s. 106), Fârâbî'nin yaptıkları, genel olarak, vahdet-i vücut teorisine yakın bir uyumluluk veya uzlaştırma yöntemi geliştirmektedir, demektir.

Bu fikri, C. Sunar (1972, s. 56) da desteklemektedir. Ona göre Fârâbî, yeni Eflatunculuğun etkisiyle, önceleri sadece hâl ilmi olarak bilinen tasavvufu felsefî bir biçime sokan ilk filozoftur. Ancak, kanaatime göre, Fârâbî, tasavvufa felsefî biçim veren ilk filozof değil, aksine, felsefeye mistik mana ve ruh vermekle bir bütünlük ve vahdet arayan büyük düşünürdür.

İnsanın âlemin merkezi olarak algılanması Kur'an'ın getirdiği mana ve ilkeden kaynaklanmaktadır. Kur'an (İsra/70) , insana yeryüzünde Allah ile sohbet kurabilecek tek canlı ve dünyadaki Allah'ın halifesi olarak önem vermektedir. İnsan, gerçekte, karmaşık ve zıt tabiattaki kuvvetleri kendinde barındıran, “âlem-i kübrâ'nın” (mikro kozmos) küçük nüshasıdır (âlem-i suğrâ).

Tasavvuf felsefesinde insanın bedeni halk, yani, fizik âlemden; ruhu da Hakk, yani metafizik âlemdendir. İnsan, Allah'ın zat ve sıfatlarının tecellisi sonucunda var olmuş en yüksek biçim ve manadaki varlıktır. Yesevî düşüncesinde insan, âlemin ruhu, âlem ise, insanın bedeni olarak anlatılmaktadır. Dolayısıyla, insan ve âlem bir bütün olarak Ulu Yaratıcının aynasıdır. Süfîlerin âlemi, yani makro kozmosu “defterü'l evvel”; mikro kozmos, yani insanı da “defterü's sâni” olarak tanımlarının özünde yukarıdaki gerçek yatmaktadır. Büyük defteri okuyabilenler, küçük defterin hakikatini, insanı okuyabilenler de âlemin gerçeğini kavrayabilmektedir.

Fârâbî düşüncesindeki insan meselesinden söz ettiğimizde, onun dünya görüş ve felsefî meseleleri irdelene yöntemi açısından psikolojizmin ağır bastığını görmüştük. Fârâbî'nin epistemolojisinde insan, faal akıl tarafından verilmiş soyut kategorileri kabul etmeye hazır bir varlıktır. Bu hazırlık, insanın en yüksek derecesini göstermektedir. Gördüğümüz gibi, insan, akli ile metafizik âlemi tanıyıp, faal akla kavuştuğunda, hakikatin tüm sırlarına vakıf olmaktadır. Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye* isimli eserinde; insan, insanî akıl zirvesine yükseldiğinde, yani insanî akıl faal akıl (Cebrail) ile ittisal ettiğinde en büyük saadete erişir. Bir başka deyişle, insan en doğru bilgiyi elde ettiğinde gerçek marifete, yani mutluluğa

kavuşmaktadır (Fahri, 1992, s.115) Böylece Fârâbî, tasavvufta rasyonel bilgi ve saadet öğretisi ile teorisinin temelini atmıştır (Bayraktar, 1997, s.184).

Gnoseolojik kuvvetlerle kabiliyetleri insan bedeninin her azasına yerleştiren Fârâbî, bilgi sürecindeki önceliği kalbe vermiştir. Fârâbî için, mutlak gno-seo-merkez kalptir. İslam kaynaklarında mutlak marifet, kalb, vahiy ve ilham yollarıyla, gayıp âleminde, yani Allah’tan verilmiş bilgilerdir. Fârâbî bunu felsefe ile anlatmaya çabalamaktadır. Ona göre, marifet, insan aklıyla tecrübesinden ve metafizik âlemin kuvvetinden meydana gelmektedir.

Göründüğü gibi, bilgi açısından Fârâbî ile Yesevî düşüncelerinde farklılıklardan ziyade benzerlikler hâkimdir. Ancak Yesevî’de, insanın aklıyla gayib âlemine geçmesi zordur. Akıl, Allah’ı tanımada çaresizdir. Yesevî (ty., s. 5, 50, 51) düşüncesinde insanın amacı faal akıl aracılığıyla Mutlaktan bilgi edinmek değildir. Aksine, faal aklın Yaraticısı ve tüm bilgilerin kaynağı olan Hakk’ın kendisiyle hemhâl olmaktır. Allah’ın varlığında kendi varlığını eritmektir. Fena fillah makamında Mutlak ile vahdet-i vücud olmaktır. Bu makam gerçek saadetin, tam ubudiyetin ve hürriyetin zirvesidir. Yesevî düşüncesinde Allah’ı tanımanın merkezi objesi kalp, dil, sırdır (cevher). Yesevî düşüncesi, kalp, zevk ve ilham yoluyla marifet ve batine önem vermektedir. Fârâbî düşüncesinde, insanın esas amacının Hakk’ı tanımak, ilahî âlemlerle, yani faal akıl ile ittisal etmektir. Faal akıl ile ittisal eden insan gerçek saadeti yaşayan insandır. Bu amaç doğrultusunda çaba sarf edenler ise, fazilet sahibi insanlardır. Bu büyük amaç, insana ve topluma her iki dünyanın da saadeti sunmaktadır. Gerçek amacı hedefleyenler, ulu murada sadece iyiliklerle, faziletlerle ulaşmaktadırlar. Bu olgu, hangi yönleriyle ele alınsa alınsın her iki dünya saadeti ve huzurudur (Olguner, 1999, s. 121). Yesevî düşüncesinde insan, her iki dünya uğruna Allah’ın Cemâli’ni ve O’nunla birliği tercih etmektedir. Bu amaca ulaştırıcı kuvveti de aşktan almaktadır.

Fârâbî’ye göre, her bir insan saadetin mahiyetini, ona ulaşması için ne yapması gerektiğini kendi başına bilemez. Amaca giden yolda mutlaka bir öğretmene ihtiyaç duyulmaktadır (Olguner, 1999, s. 125). Fârâbî düşüncesinde, gerçek mürşit, hakim-filozof hepsi bir şahsın etrafında bütünleşmiştir. Böyle bir insan faal akıl ile irtibat kurabilecek kabiliyettedir. İnsanın ruhu, bedeni kendi hâkimiyeti altına aldığı gibi, peygamberin ruhu da bu dünyaya hükmetmektedir. Bu anlayışa göre, en büyük ruh ancak peygamber-filozoflarıdır. Dolayısıyla, Fârâbî peygamber-filozoflara kutsal ruhun sahibi olarak bakmaktadır. Ruhu büyük insanlar gerçek saadete giden yolda irşat edebilirler. Böyle bir ruha sahip kağan veya filozof tarafından idare edilen insanlar da faziletli ve mutlu insanlardır. Onların toplumu da faziletli toplumdur (şehirdir) (Olguner, 1999, s. 125). Yesevî (Azireti Sultan Qoca Ahmet Yasavi. *Miratü’l Qulub*, s. 22) de *Miratü’l Kulub* isimli eserinde, “ ‘Ruhu’l Azam’, ancak Hz. Muhammet peygamberin ruhudur. Çünkü o (Hz. Muhammet), ruhların Atasıdır” diyerek, Fârâbî ile aynı anlayışı paylaşmaktadır.

Fârâbî'nin “faziletli insan” kategorisi, sufilerin “insan-i kamil” anlayışlarıyla örtüşmektedir (Uludağ, 1994, s. 224). Yesevî (ty., s. 155) düşüncesinde de, insanın esas amacı Hakk'ı tanımaktır. Fârâbî'nin “faziletli insan”, “faziletli toplum”, “kağan-filozof”, “saadet” vs. gibi kavramlarla kategorilerinin yerini Yesevî düşüncesinde, “olgun insan”, “mürşit”, “pir”, “ruhanî hürriyet” gibi tasavvufî kategoriler almaktadır. Yesevî'de (ty., H-48 s.164) gerçek mürşit olmadan hakikati hayal etmek bile imkansızdır. Dolayısıyla, tasavvufta, şeyhlik ve mürşitlik gibi makamlara büyük önem ve ayrıcalık verilmektedir. Ancak, Yesevî düşüncesinde, pirin yeri, Fârâbî öğretisindeki kağan-filozofun niteliklerinden daha geniştir. Sebebi, pirlere veya evliyalar, sadece toplumun değil, insanlık kavminin bütünlüğü ile güvenliğini, sosyal eşitliği sağlayan “kutbü'l ahtab”, yani manevî bir sütun olarak bilinmektedir (Cebecioğlu, ty., s. 420-462). Sufiler için bu dünya ancak ahlakî çöküş ve bozgunculuktan yok olur. Tasavvuf felsefesine göre, kamil insanlar olamazdı, âlem yaratılmayacaktı. Buradan da âlemin varoluşu ile sorumluluğu doğrudan kamil insanlara düşmektedir. Onlar olmadan bu dünya anlamsızlaşır. Sebebi âlemin ruhu, olgun insanlardır.

Fârâbî'nin can ve beden hakkındaki görüşleri onun metafiziği ile psikolojisi arasındaki farklılık özelliklerini ortaya koymaktadır. Fârâbî'ye (ty., s.10-13) göre, her bir can olgunlaşmaya muhtaç ve elverişlidir. İnsan canı soyut bir varlıktır. Can bedende değildir, ancak, ruhun kuvvetleri bedendedir. Dolayısıyla, can ve onun kuvvetleri bir birinden kopamazlar. Soyut varlıklar maddî ve zamansal değildir. Yok olmaz ve ölümsüzdür, kendi cevherlerinin bilincindedirler. Bunların her birinin saadeti, maddeyle karışarak paslanmış varlıkların saadetinden daha yücedir. İnsan canı, yukarıdaki soyut varlıkların vasıfları gibi sadece kendi cevherlerini kabul edebilecektir. İnsan ruhu, en yüce ruhu, zıtlıkları birlik ve bütünlük içerisinde kavrayabilecek kabiliyettedir (Fârâbî, ty.b, s.10-13). Tasavvuf terminolojisinde ruh-i azama yükselenlere arif denir. Arif, zıtlıkların perde arkasındaki sırrı göre bilecek, ondan vahdet gerçeğini bulup, kendi ruhunda hissedebilecek insan demektir (Cebecioğlu, ty., s. 117). Türkler, Hoca Ahmet Yesevî'ye “sultanu'l arifin” demişlerdir. Sebebi, o dönemin Türkleri Fârâbî'nin “el-insan el-fazıl” anlayışındaki ideal insan tipi örneğini, Hazreti Sultan Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî'nin şahsında bulmuşlardı.

Fârâbî (ty.c, s. 30), Fusûsu'l Hikem eserinde, insanın varlığının iki tabiatıtan oluştuğunu ifade etmektedir: biri biçim, nicelik, tür, nitelik, hareket eden ve hareketsiz, yer kaplayan ve dağılabilen cevherdir; diğeri ise, birincisinden tabiatı bakımından tamamen farklı, onun vasıflarının hiçbirine benzemeyen cevherdir. İkincisinin özü sadece akıl ile tanınmaktadır. Diğer bir ifadeyle, insan iki âlemin birleşiminden ibarettir: biri Hakk âlemi, diğeri ise Halk âlemidir. İnsan ruhu Hakk emrinden, bedeni de Halk âleminden yaratılmıştır. Görüldüğü gibi, Fârâbî düşüncesinde “iki âlem tabiatı” çok sık tartışma konusu olarak karşımıza

çıkılmaktadır. İki âlemin biri Hakk, ebedî ve ezelidir, kendiliğinde var olmuş soyut âlemdir. Diğeri de Halk, şahadet âlemi, yaratılmış, insanın beş duyu azalarıyla kavranabilen, sınırlı, yaşadığımız dünyadır. İnsan bu iki âlem arasında bir köprü vazifesini görmektedir. Bu hususta, Fârâbî'nin ifade ettiği, “Evren büyük insandır, insan da küçük evrendir” sözü, sonradan İbn Arabî ve diğer sufiler tarafından çok sık kullanılır olmuştur.

Yesevî düşüncesinin özü, insanın kendisini ve Hakk'ı bilmesinden ibarettir. Bu yolda insan kendisinin yaratılmış bir “ben” olduğunun hakikatine, yaratılış sırrına eriştiğinde, insanî görevinin de Allah'ı tanımak olduğunu anlayacaktır. Kendisini Allah'a giden yolda bir köprü olmaya adayacaktır. Sadece olgun insanlar, kendisinin toplum, âlem ve Allah arasında bir köprü olduğu gerçeğini tam manasıyla kavrayabileceklerdir.

Yesevî (ty., s. 3, 38, 51, 160) düşüncesinde Allah bu dünyayı aşkla yaratmıştır. Bu dünya, Aşkın eseridir. İnsanın bu iyilikleri, güzellikleri aşkla okuması ve tanınması gerekmektedir. İnsan eğer bu dünya güzelliklerini okuyabiliyor ise, bu evren onu Muhabbetullah'a götürecektir. Sonuçta, insan Allah'ın Kudreti ile Ululuk sıfatlarını bilip, tanıyıp, O'nun “her yerde ve her şeyde” olduğunu hissedecektir. Eğer insan, makro kozmosu okuyamıyorsa, dünyanın gerçeği ve özüne inemiyorsa ve dünyanın dış görünüşünden öteye gidemiyorsa, o insan maddeye tapınan, ilahî aşktan habersiz, en önemli gerçekten uzaklaşmıştır. Yesevî (ty., s. 62, 131, 178, 179) düşüncesinde âlem aşkla anlam kazanmaktadır. Aşksız insan, Allah tarafından verilmiş kuttan, yani ilahî hibeden yoksun, kendi değerini de kavrayamayan, insanî fazilete erişmek için çabalamayan, çevresine, âleme, insanlara, tabiata ve Allah'a önem vermeyen, anlamsız (nihalist) dünyanın yapmacık canlısıdır.

Yesevî düşüncesinde, insanın yaratılış amacı Hakk'a kulluk etmektir. Bu hususta Yesevî (ty., s. 62, 131, 178, 179) şöyle demektedir: “Sizi, bizi Hakk yarattı, ibadet için.” Ubudiyet, yani kulluk, Hakk'ı tanıma yolundaki en üst makamdır. Bu makamdaki insan, Allah'ın yarattığı insanoğluna eşit muamelede bulunacak, kendinden aşağı veya hor görmeyecektir. Yesevî, hikmetlerinde, ilahî aşkın, Allah'ın bir nasibi olduğunu, buna layık görülen kulun Allah'ın nuruna nail olacağını, tüm kötülüklerden arınarak, içi-dışı ve ruhu-bedeni aşkla saflaşacağını vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, Eski Türk Düşünce sistemi ile İslam Medeniyeti dairesinden çıkan iki büyük Türk düşünürün biri felsefe ve diğeri de tasavvufta öncü olmuşlardır. Biri topluma örnek olarak “insan-ı fazıl” tipini işlemiş ve diğeri de “insan-ı kamil” tipini sunmuştur. Biri saadete ulaşma yolunda ruh ve aklı saflaştırma yöntemini, diğeri de, Hakk'a erişmek için ruhu nefisinden arındırmanın yolunu göstermektedir. Her iki düşünce sisteminde de söz ve amel, teori ile pratik ara-

sındaki uyum ve birlik esas amaçtır. Her ikisinde de insanın özü ruhtur. Her ikisi de, Mutlak Hakikate ulaşma yöntemi ve ilkesi bakımından Eski Türk Düşünce sisteminin üniversalist özelliklerini göstermektedir.

Yesevî, ruhun bedenden önce yaratıldığını ve bedenden önce “misal âleminde” olduğu kanaatindedir. Yesevî’de ruhun olgunluğu, Hakk ile kavuşmakla gerçekleşmektedir. Fârâbî, ruhun olgunluğunu, insan aklı ile faal aklın ittisali olarak değerlendirmektedir. Her ikisinde de ahlakî hürriyet en önemli meseledir. Her ikisinin kalbi bir bilgi objesi olarak nitelemeleri, İslamî Medeniyet ve Kur’an ayetlerini merkezî ve ilkesel dayanak olarak tanıdıklarını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Azireti Sultan Qoca Ahmet Yasauî. *Miratü'l Qulub*.

Bayraktar, M. (1997). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV.

De Boyer, T.J. (1960). *İslamda Felsefe Tarihi*. Çev. Yaşar Kutluay. Ankara.

Cebecioglu, E. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*.

Corbin H. (1994). *Felsefe Tarihi (Histoire de la Philosophie)*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim.

De Lacy, O’Leary (1971). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. Çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Yesevî, A. *Divan-ı Hikmet*. H-48.

Fârâbî (1997). *el-Medinet-ül Fadıla*. Haz. Arslan A. Ankara: Vadi, (344).

El-Behiy, M. (1997). *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. Haz. Hizmetli S. Ankara: Fecr.

Fahri, M. (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*. Haz. Tarhan K. İstanbul: İklim, (354).

Fârâbî (ty.a). *Dava’i Kalbiyya*. Haz. Ülken H. Z, Bursla K. Fârâbî. Kanaat Kitabevi.

Fârâbî (ty.b). *El-Mutafarik...*, Haz. Ülken H. 3; Bursla K. Fârâbî. Kanaat Kitabevi.

Fârâbî (ty.c). *Fusus-al Hikam*.

Fârâbî (ty.d) *Tahsil-us-Sa’ada*. Haz. Ülken H. Z; Bursla K. Fârâbî. Kanaat Kitabevi.

Hazini. *Cevahir-ül Ebrar min Amvac-il Bihar*.

Olguner, F. (1999). *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken, (175).

Sunar, C. (1972). *İslam’da Felsefe ve Fârâbî*. Ankara: A.Ü.İ.F.

Şehsivaroglu, B. (1950). *Fârâbî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Uludağ, S. (1994). *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah.

Ülken, H. Z. *Türk Tefekkürü Tarihi*.