



FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'DA FELSEFE TARİHİ KURGUSU VE İSLÂM'DA FELSEFENİN KONUMU*

*Muhammet ÖZDEMİR***

ÖZET

Bu çalışmada, Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sinâ'ya ait felsefe tarihi kurgusu kapsamlı olarak incelenmekte ve İslâm medeniyetinde felsefenin kimliği soruşturulmaktadır. Öncelikle felsefenin son iki yüzyıl içerisinde edindiği anlam ve modern araştırmalarda İslâm felsefesine ilişkin bulgular tartışmaya açılmaktadır. İkinci olarak, "İslâm felsefesi" isimlendirmesi, tarihsel ve antropolojik gerekçeleriyle yeniden inşa edilmektedir. Üçüncü olarak, tarihte ilk defa Fârâbî'nin geliştirdiği felsefe tarihi yazımı betimlenmekte ve onda dillerin, bilimlerin, felsefenin ve dinin ortaya çıkışlarındaki aşamalılık verilmektedir. Bu filozof, din ile sadece İslâm'ı kastetmekte ve onda İslâm, insanın ulaştığı medeni yaşam anlamına gelmektedir. O, felsefe tarihi yazımını bir tür tarih felsefesi olarak kurmakta ve bir çeşit insanlık ve dünya tarihi anlatımına girişmektedir. Dilin, bilimlerin, felsefenin ve İslâm'ın ortaya çıkışı hiç aksamayan bir tarihsel zorunluluğun parçası olarak kabul edilmektedir. Antik Yunan felsefesi özelinde sadece Aristoteles'i yetkin filozof olarak onaylayan Fârâbî, bu tarih yazımı ile kendini daha üst bir konuma yerleştirmektedir. Fârâbî'nin yaptığı felsefi tahlil, modern tarih felsefelerini, dil tahlillerini ve Michel Foucault'nun "eleştirel ontoloji" dediği etkinliği çağrıştırmaktadır. İbn Sinâ, onun meydana getirdiği felsefe tarihi tasarımını onaylamakta ve daha ileri götürmektedir. İbn Sinâ'nın Aristoteles felsefesini yetersiz bulmasına tanık oluyoruz. Bu felsefi analizlerin ardından dördüncü olarak, felsefenin İslâm'da, bilimleri içeren bir akıl olarak bilinçli bir tarzda alınıp güncellendiğini ve onun uygulandığı İslâm'ın bir gerçeklik olarak kabul edildiğini görüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Sinâ, felsefe tarihi, tarih felsefesi, İslam, eleştirel ontoloji.

* Bu çalışmanın yazımı esnasında akademik görüş ve değerlendirmelerinden faydalandığımız Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi), Araştırma Görevlisi İhsan Hayri Batur (Galatasaray Üniversitesi) ve Doç. Dr. Atakan Altınörs'e (Galatasaray Üniversitesi) teşekkürü bir borç biliriz.

Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü, El-mek: muhammetozdemir34@yahoo.com



THE CONCEPTION OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN AL-FÂRÂBÎ AND AVICENNA AND THE POSITION OF THE PHILOSOPHY IN ISLAM

ABSTRACT

In this study, it is comprehensively examined the editing of the history of philosophy which has been belonged to Abu Nasr al-Fârâbî and Avicenna and investigated the identity of philosophy in Islamic civilization. Firstly, it is opened to debate the meaning of philosophy on which has been agreed for the last two centuries and the academic findings in modern studies which are related to Islamic philosophy. Secondly, the naming of "Islamic philosophy" is reconstructed with its historical and anthropological grounds. Thirdly, it is described the historiography of philosophy which has firstly developed in the history by al-Fârâbî and given the gradual developing in the emergence of language and sciences and philosophy and religion in it. This philosopher means only Islam with the religion and Islam means civil life which the people have reached. He imagines the historiography of philosophy as a kind of philosophy of history and sets about something like expression of the history of the human and the world. It is accepted the emergence of language and sciences and philosophy and Islam as an apodictic position of the progressive history. Al-Fârâbî approves of only Aristotle in the especially of Ancient Greek philosophy and it seems that he has placed himself a higher position. Al-Fârâbî's philosophical analysis looks like modern philosophy of history and modern analysis of language and critical ontology which called by Michel Foucault. Avicenna approves of the idea of the history of philosophy which has created by him and helps to progress. We see Avicenna thinks that Aristotle's philosophy is not sufficient. Fourthly, following this philosophical analysis, we see the philosophy in Islam as a systematical reason which includes the sciences. Then this systematical reason has taken consciously and made currently. Also Islam which the philosophy is carrying out seems like the reality.

Key Words: Al-Fârâbî, Avicenna, the history of philosophy, the philosophy of history, Islam, critical ontology.

Giriş

Bu yazının amacı, Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefeye ekledikleri tarih idesine postmodern bazı yaklaşımlar bağlamında psikanalizi uygulayarak İslâm'ın modern öncesi dönemlerinde felsefenin konumuna ilişkin yeni bir tartışma başlatmaktır.¹ Felsefe, bilinen ilk

¹ Burada postmodern bazı yaklaşımlar bağlamında psikanaliz uygulamak ifadesiyle kastedilene izah etmek gerekmektedir. Çünkü "psikanaliz" kavramıyla imlenen, interdisipliner bir anlam çağrışımına sahiptir. Çağdaş Fransız post-yapısalcı düşünür Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde ve onun post-kolonyalist yorumcuları olan Edward William Said, Bryan S. Turner ve Talal Asad de İslâm'a dair batıda kaleme alınmış bilimsel metinleri tahlil ettikleri eserlerinde "psikanaliz"i bir tür anlamı geri çağırma ve öznenin niyetlerini keşfetme olarak uygulamaktadırlar. Böylece bilginin arka planına dair bir kazı yapılmaktadır. Bkz. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*; çev.: Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, 2011, İstanbul, s. 207-226; krş. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*; çev.: Berna Ülner, Metis Yayınları, 3. Basım, 2006, İstanbul; Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*; çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2. Basım,

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



varoluşundan bu yana sürekli aynı anlama gelmemiş ve aynı işi görmemiştir. Günümüzde felsefeye ilişkin bilinenler ve öğretilenler, genellikle, modern dönem gereksinimlerine göre onun özellikle son iki yüzyıl içerisindeki şekillenişinin ürünüdür. Felsefe tarihi ise bağımsız bir çalışma alanı olarak hiçbir zaman son iki yüzyıl içerisindeki tarzında icra edilmiş bir faaliyet ve bilgi alanı değildi. Ayrıca İslâm felsefesi tarihlerinde ilk özgün ve sistematik filozof olarak kabul edilen Ebû Yûsuf b. İshâk el-Kindî'den sonra özellikle Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ, kendilerinden önce farklı batı ve doğu coğrafyalarında icra edilmiş felsefi faaliyeti değiştirerek tamamen İslâm toplumunun tarihi ihtiyaçlarına göre içeriklendirmişler ve filozof teriminin geleneksel tanımına müdahale etmişlerdir. Söz konusu iki Müslüman filozof, felsefenin İslâm tarihine bilinçli bir tarzda alındığını ve diğer insanların tarihsel birikimlerinden en iyi nasıl faydalanılacağına ilişkin amaçlı bir düşünsel eylemin meydana geldiğini örneklendirmektedirler. Bu bağlamda güncel varoluşsal koşullardan hareket ederek felsefeyi de işlevselleştirmeye çabalarken, onun tarihsel gelişimini kendi toplumsal tecrübelerini meşrulaştıracak tarzda amaçlı bir tarihe dönüştürmüşlerdir. Böyle amaçlı bir eylemden günümüze ilişkin mesela "İslâm felsefesi" isimlendirmesinin arkeolojisiyle ilgili birtakım tahlillere geçerek çeşitli paralel soruşturma girişimlerinde bulunmak da mümkün görünmektedir. Çünkü araştırmamızın temel savına göre Fârâbî ve İbn Sînâ, benzerine farklı felsefe tarihlerinde nadiren denk gelinecek tarzda, yaptıkları işi bilinçli ve maksatlı bir koşullanmayla yapmışlar ve felsefeyi de bilinçlerinin bir mevcudiyeti olarak dışsallaştırmışlardır. İşte bu çalışma, söz konusu niyetlilik ve kurumsallık tecrübesine psikanaliz uygulayarak farklı bir felsefe tarihi kurgusuna ve günümüzde önerilen aydınlanmacı dikatomilerden arınılmadığında anlaşılması kolay olmayan bir felsefi hüviyete ulaşmaya çabalamaktadır.

1- "İslâm Felsefesi" İsimlendirmesinin Eleştirisi ve "Neden İslâm?" Sorusunun Anlamı

Son dönemde hem felsefede hem de dil teorilerinde "İslâm felsefesi" isimlendirmesinden kuşkuyla bu adlandırmayı mümkün kılan bilinçaltını gözden geçirmeyi ve adlandırmanın işarette bulunduğu insani alanın tekrar irdelenmesini gerektiren bazı gelişmeler yaşanmıştır. Buna göre, adlandırmanın yapılışı, maksatlı ve adlandırılanın aleyhine dönen entelektüel bir faaliyet olabilmektedir. Çünkü farklı tarihlerde ve yerlerde yaşamış birbirinden farklı bakış açılarına sahip bazı filozofların da saptadığı şekilde sözcük, işarette bulunduğu anlamı tüketemediği gibi; isimlendirme, çoğunlukla bazı önemli detayların dışarıda bırakılmasını intaç ettirmekte ve algıyı yönlendirmektedir.² Öncelikle felsefe ve edebiyattaki yeni alternatif örneklere değinmekte fayda vardır. Sonra da "İslâm felsefesi" isimlendirmesini yaratan ve meslekten birer felsefeci olmadığı halde bulguları Türkiye'de birer felsefi doğru olarak işgören Batılı antropolog ve filologların isimlendirmelerini tahlil edeceğiz.

Çağdaş Fransız düşünürlerinden birisi olan Michel Foucault, farklı eserlerinde, modern felsefede on dokuzuncu yüzyıldan itibaren izlenebilen iki tür felsefi geleneğin varlığından söz etmektedir. Bunlardan bir tanesi, hakikatin analiziyle uğraşan ve bir önermenin doğruluğunun nasıl güvence altına alınabileceğine ilişkin saptamalarda bulunan eleştirel felsefedir. İkincisi ise, insanın güncel varoluşu, kimin hakikati neden ve nasıl söyleyebileceği, şimdinin nasıl varolduğu ve kendimizi varlıkta nasıl kavradığımızla ilişkin soruşturmalarda bulunan "eleştirel ontoloji"dir.³ Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısının, *şimdinin ontolojisine* ilişkin olmak üzere

İstanbul; a.mlf., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, 1997, İstanbul; Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*; çev.: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, 2007, İstanbul.

² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Sofistik Deliller*; çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2006, İstanbul, s. 5-6, 22-31; a.mlf., *Kitâbü't-Ta'likât*; thk: Hasan Mecid el-Ubeydî, et-Telvin, 2008, Dimaşk, s. 105-107; Jacques Derrida, *Gramatoloji*; çev.: İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, 2010, s. 447-474.

³ Muhammet Özdemir, "Gazzâlî, Nietzsche ve Foucault'da Güç-Hakikat İlişkileri Analizi", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/12 Fall 2013*, Ankara, 1000-1001.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



bilinçsizce icra edilmiş olsa da ilk modern felsefi girişim olduğunu öne süren Foucault'nun söyledikleri iki açıdan önemlidir. Birincisi, felsefe, sadece idealize edilmiş bir hakikate göre sözlerin diziminin analiziyle uğraşan bir insani faaliyet değildir ve o, aynı zamanda *insanın varolduğu şimdide* gerçekleşiyor görünenleri anlama etkinliğidir. Eleştirel ontolojinin bir gereği olarak, İslâm felsefesi alanında araştırma yapanlar da, söz konusu felsefi isimlendirmenin insanın güncel varoluşunda ne tür algı yönlendirmelerine yol açtığını tahlil etmek durumundadırlar. İkincisi, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin felsefesi ve özellikle felsefenin tarihsel gelişimine ilişkin öne sürdükleri, eleştirel ontolojinin felsefe tarihindeki ilk örneğine karşılık gelmektedir. Çünkü aşağıda geleceği üzere Fârâbî, felsefeyi ve günümüzdeki anlamıyla bilimi tercüme üzerinden edinmiş İslâm toplumunun tarihsel sürekliliğini meşrulaştıracak ve hatta idealize edecek bir tahlil ortaya koymakta; tarihte ilk defa kendisi tarafından yaratılan bir tahlille artık İslâm toplumunun salt kendi gereksinimlerine göre tarihi yönlendirmesine imkân vermektedir. Foucault, G. W. F. Hegel'den gelip Friedrich Nietzsche ve Max Weber üzerinden Frankfurt Okulu'na kadar uzanan eleştirel ontoloji geleneği içerisinde kalmaya çalıştığını ve felsefenin biraz da kimin hakikatinin tedavülde bulunduğu dair sorular sorması ve cevaplar araması gerektiğini belirtmektedir. Zira “hakikatin analitiği” olarak nitelendirilebilecek olan felsefi gelenekte dünyevi bir önermenin doğruluk ve tutarlılık koşulları güvence altına alınarak felsefe yapmaya çalışılırken söz konusu önermenin ve onun doğruluk ile tutarlılık benzeri koşullarının hangi alternatiflere nispetle ve nasıl seçildiği, bunları kimlerin hangi şartlarda nasıl ve ne tür hesaplarla dile getirdiği gizlenmektedir. Şimdiki zamanın mevcudiyet şartlarından yola çıkan kendimize ilişkin eleştirel ontoloji, arkeolojik yöntemle varolanların psikanalizi gibi bir işlev üstlenmektedir.⁴

Çağdaş Amerikan Edebiyatı'nda önemli bir konumu bulunan Edward William Said, Foucault'nun “eleştirel ontoloji” dediği felsefi geleneğin yeni sorularını bütün bir modern dil ve yazın teorilerine uygulamakta ve tıpkı faydalandığı Fransız düşünür gibi kendisinin de içinde yer aldığı entelektüel bir gelenekten söz etmektedir. Said, 1948 yılında İsrail'in politik kuruluşunun ardından meydana gelen bir dizi felaketi andıktan sonra Golda Meir'in “1969 yılında “Filistinli diye bir şey yoktur” diyerek kendisini ve birçok kişiyi, Filistin'i yalanlamak; İsrail'in kuruluşunun, varoluşunun ve başarılarının son derece gerçek tarihten dakika dakika, sözcük sözcük, santim santim çıkarılması gereken bir kayıp ve mülksüzleştirme tarihini oluşturmaya başlamak gibi biraz abes bir işi üstlenmeye” zorladığını belirttikten sonra yaşadıklarının, kendisinin yazı ve dil anlayışını gözden geçirmeye yönelttiğini dile getirmektedir. Mevzubahis olan gelişmeye değin yazı ve dile verili bir metnin ya da insanın can verdiğini kabul ettiğini; sonra ise, insanın veya öznenin nasıl kurulduğu ile, bir dilin nasıl oluşturulabildiği ile ve şu veya bu amaca hizmet eden çeşitli içeriklerde gerçeklikler kuran yazıyla ilgilenmeye başladığını anlattıktan sonra kendi yaklaşımına değinmekte ve bir eleştirel gelenekten söz etmektedir. O, “dünyevilik” adını verdiği seste, Vico, Auerbach, Lukretius, Gramsci, Lampedusa, Hegel, Marx, Lukacs, Habermas ve Herder gibi felsefi, tarihsel ve mekânsal olarak birbirinden farklı isimleri kronolojik uyumu göz ardı ederek bir araya getirmektedir. “Dünyevilik” ile yaşadığımız dünyayı araştırmaya yönelik bilgili ve korkusuz bir tavır kastettiğini belirten Said, yaptığı işi “kendini yaratma” ile “daimi huzursuzluk” kavramları arasında bir kimlik mücadelesi uğraşısı olarak resmetmektedir.⁵

Foucault ve Said'in birbirine paralel tahlillerinde araştırmamızı ilgilendiren bir nokta bulunmaktadır. İkisinin “eleştirel ontoloji” kavramı üzerinden yaşadıkları ve katıldıkları hayata ilişkin hakikatlerin nasıl kurulduğuna ve kim/kimler tarafından ve nasıl işlevsel kılındığına dair merakları felsefi bir meraktır. Benzer şekilde “İslâm felsefesi” isimlendirmesini bilginin bir temeli olarak kuran sürecin hangi arka plana dayandığına ve söz konusu isimlendirmenin işaret ettiği

⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*; çev.: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2011, İstanbul, s. 171-172; a.mlf., *Doğruyu Söylemek*; çev.: Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2012, İstanbul, s. 131-135.

⁵ Edward Said, *Kıy Ruhunu*; çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000, İstanbul, s. 21-25.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



faaliyetin nasıl icra edildiğine ilişkin merak da felsefi bir meraktır. Burada felsefenin interdisipliner fonksiyonu görünür olmaktadır. Zira psikanalizin arkeolojiyle birleştirilerek genişletildiği ve felsefi bir yönetime dönüştürüldüğü söz konusu yöntemde anlamların tarihsel sahiplenilişiyle ilgili öznel uygunluklar ve sahicilikler soruşturulmaktadır. Belki de yeryüzünün bir kısmı açısından günümüzde felsefe bir bakıma tamamen bu ve buna benzer meraklardan ibarettir. Nitekim kapsamımıza giren “İslâm” ile “felsefe” arasındaki bir isimlendirmenin ne tür bir işaretleme maksadıyla icra edilmiş olduğu sorusu önemli bir felsefi sorudur.

M. Cüneyt Kaya, İslâm felsefesinin mahiyetini tartıştığı bir incelemede, Türkçede kendisine “İslâm felsefesi” isimlendirmesiyle işarette bulunulan insani alan kadar ismi ve muhtevası tartışmaya açık bir başka alan bulunmadığını belirtmektedir. “İslâm felsefesi”, dışında “Arap felsefesi”, “Arapça felsefe”, “Arap-İslâm felsefesi”, “Müslüman felsefesi”, “İslâmî felsefe” ve “Türk-İslâm felsefesi” gibi adlandırmalarla aynı alana işarette bulunulmakla birlikte esas olarak söz konusu adlandırmaların her biri, adlandırılanın ne olduğu, ne olması gerektiği ve hatta ne olmadığı konusunda çeşitli açık ve gizli kabuller içermektedir. İslâm felsefesinin isimlendirilişinde işarette bulunulan alandaki eserlerin yazarlarının etnik kimlikleri, yazdıkları diller, bağlı buldukları dinler ve mensubu oldukları medeniyetin baz alınıp alınmamasına göre isimlendirmeler farklılık göstermektedir. Nitekim “İslâm felsefesi” ve “İslâm filozofu” isimlendirmelerindeki “İslâm”, “İslâm medeniyeti” veya “İslâm dünyası” anlamına gelmektedir ve etnik kimliği, dini ve yazdığı dil hangisi olursa olsun İslâm medeniyetinde felsefi faaliyet icra edenlere “İslâm filozofu” ve yaptıkları etkinliğe de “İslâm felsefesi” denilmesi mümkün görünmektedir.⁶ Kaya'nın çalışmasının önemi, Türkçede yapılmış son çalışmalar içerisinde doğrudan probleme yoğunlaşan bir araştırma olmasıdır. İçerisinde bizzat İslâm filozofları ve onların tarihçelerini anlatan tabakat eserleri tarafından aynı felsefi faaliyet için ne tür adlandırmalarda bulunulduğu da sistematik olarak verilmektedir. Ne var ki, söz konusu incelemede, isimlendirmeye isimlendirilen insani anlam arasındaki tarihsel yakınlık veya uzaklık felsefi olarak tahlil edilmiş değildir. Oysa bu daha önemli ve güncel bir sorundur.

“İslâm felsefesi” isimlendirmesi üzerine felsefi düşünmenin ne kadar önemli olduğunu aydınlatmak için felsefenin neliğine ilişkin kısa bir tahlil yapmak lüzumu vardır. Günümüzde felsefeden söz edildiğinde birkaç önemli parametrenin zihni önceden güdümlendiğini saptamak gereklidir. Bir tanesi, modern felsefenin Foucault'nun haber verdiği tarzda, bilinçsizce ortaya atılmış “aydınlanma nedir?” sorusuna cevap veren felsefe olması⁷ ve bu bağlamda öncelikle Hıristiyanlık teolojisi ve onun sorunlarıyla bağlaşıklık oluşudur. Bunun anlamı, felsefeden anlaşılmanın neredeyse tamamen belirli bir tür inanışın ve onun yol açtığı insani soruların tekelinde bulunuyor oluşunun yanı sıra ancak belirli türde alışkanlıklara aşinalığın felsefenin bir parçası olabileceğidir. Foucault'dan önce Friedrich Nietzsche'nin söz konusu problemi teşhis etmiş olduğunu söyleyebiliriz.⁸ Aynı parametrenin içerisindeki ikinci bir detay, felsefenin doğrudan dine karşı olarak konumlandırılması ve felsefenin makul bir inancın savunulması olarak tanımlanmasıdır. Mesela Luc Ferry, felsefeyi kavramaya başlamanın en kolay yolunun onu, dini tasarımların karşısında düşünmek olduğunu ve felsefe ve dinin, “kurtuluş” veya “selamet” meselesine yaklaşmanın iki zıt yolu olduğunu öne sürmekte;⁹ sözgelimi Immanuel Kant ise, John Rawls'un yorumuna göre, makul bir inancı savunan araç olarak felsefeden faydalanmakta ve felsefe

⁶ M. Cüneyt Kaya, “Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed.: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 2013, İstanbul.

⁷ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 174.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev.: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010, İstanbul, s. 26.

⁹ Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*; çev.: Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2011, s. 2-11.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



yapmaktadır.¹⁰ Ferry, güncelliğin haklılığına sığınarak, felsefenin aslında bir çeşit “Batı felsefesi” olduğunu dile getirmektedir.¹¹ İkinci bir parametre, “tarih”ten anlaşılana “felsefe”den anlaşılana bölünmesi/bölünüşü ve antropolojinin muhatapları olarak düşünülenlere ilişkindir. Zira içerisinde bulunduğumuz dönemde felsefe tarihi, aydınlanmacı, modern ve felsefe-din ikilemine dayalı felsefeyi ortaya çıkarmaya yönelik bir insani gayretin evrimsel öyküsüne gönderme yapmaktadır. Özellikle Türkçede felsefe bölümlerindeki anabilim dallarının ve çalışma alanlarının ayrışmasında söz konusu bakış açısı etkili olduğu gibi antropolojinin muhatapları algısının tetiklediği bazı tasarımlarda sözelimi İslâm felsefesi, felsefe tarihinin de dışında algılanmaktadır. Bryan S. Turner, sosyal bilimlerde birer insan bilimi olarak sosyoloji ile antropoloji arasındaki ayrımın önemli olduğunu, ilkinin gelişmiş toplumların toplum bilimi olarak, ikincisinin ise, geri kalmış toplumların toplum bilimi olarak işgördüğünü belirtmekte ve Edward William Said, İslâm’a ilişkin tarihsel araştırmaların tamamını “antropolojinin muhatapları” başlığı altına yerleştirmektedir.¹² İki parametrenin de önemi felsefe ve tarihi birbirinden ayırmak ve hangi tarihlerin gerçekten tarih sayılacağına ilişkin karar vermek bakımından ortaya çıkmaktadır. Zira genellikle G. W. F. Hegel’den beri Batı Avrupa’nın dışında yaşayan insanların serüvenleri gerçek tarihin konusu ve unsurları olarak kabul edilmemektedir. Hegel’in yaklaşımının dolaylı bir yansıması olarak İslâm felsefesi, felsefe tarihinin dışında konumlandırılırken bir bakıma iki farklı tarihin insanı arasında da bir ayrım yapılmış olmaktadır.¹³ Felsefeyi icra etmekle felsefenin tarihini çalışmak arasındaki bazı önyargılar da eklendiğinde günümüzde felsefe olarak anlaşılana düşünme alanı veya faaliyetten özellikle bir medeniyet adresi olarak İslâm’ın dışlandığı ve aynı İslâm’ın antropolojik bir nesne olarak felsefenin yanına ikame edildiği görülmektedir. Böylelikle Batı’da neden meslekten felsefecilerin değil de antropolog ve filologların İslâm felsefesiyle ilgilendikleri de anlaşılabilir olmaktadır.

“İslâm felsefesi” isimlendirmesinin umumiyetle maksatlı ve Müslümanlar açısından entelektüel olarak daraltıcı etkisi olan bir isimlendirme olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İslâm ile ilişkilendirilen bir felsefi miras ve felsefe yapma tarzı hem felsefenin muteber alanından hem de tarihten dışlanmış olmaktadır. Bu isimlendirme yerine aynı tarihsel mirası ve felsefe yapma tarzını ifade etmek üzere önerilen bazı kavramlar bulunmaktadır. Mesela İlhan Kutluer, yine antropolojik bir adlandırma olan “İslâm Medeniyeti”nin klasik çağındaki felsefi faaliyetlerin “hikmet olarak felsefe” ve “ilim olarak felsefe” şeklinde iki ayrı başlık altında günümüze taşınabileceğini düşünmektedir.¹⁴ Kutluer’in önerisi, İslâm felsefesi araştırmaları bakımından önemlidir; çünkü modern dönemde felsefenin hangi farklı şubelere bölünerek nasıl bir işlev değişikliğine uğradığının farkındadır. Bununla beraber memnun olunmaksızın “İslâm felsefesi” isimlendirmesinin kullanılması lüzumu varittir; zira kastedilen felsefe yapma muhtevasına ne tarihsel olarak ne de felsefi olarak işarette bulunabilen daha yerleşik bir kavram mevcut değildir. Son durumda ise, “İslâm felsefesi” tamlamasında yer alan “İslâm”ı gerekçelendirmek gerekmektedir.

Felsefenin çağdaş anlam çağrışımlarından dışlanmış İslâm’ı yine felsefenin içerisinde gerekçelendirmek ve hatta onu kuramsal bir çare olarak önermek kolay değildir. “Neden İslâm?” sorusunun cevabını, “İslâm”ın anlamsal karşılığının ve işlerliğinin bulunduğu bir terminolojik geleneğin içerisinden gelerek vermek ile tamamen bozulmuş ve yerleşikleşememiş bir felsefi zeminin içerisinden gelerek vermek eşdeğerde olamaz. Günümüzde Türkçenin bir felsefi terminolojisi bulunmadığı gibi ona ait özgün bir soru da yoktur. Bunun anlamı, sistematik felsefe yapmak için modern Türkçede bir felsefi geleneğin ve onun üzerinde gezineceği, yerel anlamlardan

¹⁰ John Rawls, *Siyasal Liberalizm*; çev.: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 141-142.

¹¹ Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*.

¹² Said, *Kış Ruhü*, s. 43-68; Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 255-256.

¹³ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*; çev.: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2003, İstanbul, s. 13, 41.

¹⁴ İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2001, s. 25, 123.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



üretmiş terimlerin bulunmayışıdır.¹⁵ “Neden İslâm?” sorusu, Türkçe felsefede sorulabilecek en yakın ve anlamlı soru olacaktır; çünkü tarihte bizzat mevcudiyeti ve insanların uzun zamanlar ihtiyaçlarını temin ettikleri bir felsefi tecrübe olması dolayısıyla “İslâm felsefesi” isimlendirmesini günümüzde hala gerekçelendirebilecek yegâne soru budur. Ne var ki, tarih felsefesini çağrıştıracak düşünsel tasarruflardan fazlasıyla bir yanıt getirme zorunluluğu vardır; çünkü tarih felsefesi, modern dönemde İngiliz ve Fransızlara nispetle geri kalmış Almanların felsefeye kazandırdığı edilgen bir felsefedir.¹⁶ Aşağıda Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefe tarihi kurgularına ilişkin tahlillerimizin söz konusu sorunun cevabına ilişkin olarak ufuk açıcı veriler sağlayacağını umuyoruz. Bizzat mevcut olan anlatıldığında, onun tarihsel durumuna ilişkin felsefi gerekçelendirmede bulunmak kolaylaşmaktadır.

1- Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Felsefeye “Evrimsel-Amaçlı Felsefe Tarihi” Temasını Sokması ve Fârâbî ile İbn Sînâ'da “Felsefe” ve “Filozof” İmgeleri

Ebû Nasr el-Fârâbî, felsefe kavramını tarihsel bir evrim içerisinde okumayı önererek tarih kavramıyla amaçlılığı bir araya getiren ve Antik Yunan filozoflarının kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını tarihsel bir evrimle anlamlandırmayı öneren bir filozoftur. Aşağıda etraflıca tahlil edeceğimiz bu önerisiyle o, İslâm felsefesinde evrimsel ve amaçlı bir felsefe tarihi kurgusu yaratmıştır.¹⁷ Bu açıdan G. W. F. Hegel'in evrimsel ve amaçlı felsefe tarihi kurgusunu önceleyen bakış açısının onun sisteminde bulunduğunu söyleyebiliriz.¹⁸ İkinci olarak Müslüman toplumların felsefeyi tercümeyle ve sonradan edinmiş olmaları ve gerçek tek din olarak algılanan İslâm'ın felsefeyle ilişkisi, Fârâbî'nin tarihsel ve düşünsel evrim algısında önemli bir etkide bulunmaktadır. İslâm'ın felsefeye nispetle sonradan olması dolayısıyla –çünkü Yahudilik felsefeden önceydi; demek ki “din” olarak sadece İslâm'ı baz alıyor- onun sistematik felsefeyi ve mükemmel filozofu söz konusu dinin içerisinde tanımladığını düşünüyoruz.¹⁹ Gerçek tarihi, felsefe ve İslâm arasındaki bir münasebetin varoluşsal tarihine göre kurgulaması ve varolanı idealize etmesi bakımından onun tarihte ilk olduğunu ve hem İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'a, hem de –dilin kökeni üzerinde de durması bakımından- Jean Jacques Rousseau, G. W. F. Hegel ve Auguste Comte düşüncelerine öncülük ettiğini kabul ediyoruz. Ayrıca İbn Sînâ, Fârâbî'nin söz konusu felsefi çözümlemesini almış ve kendi sisteminde kullanarak daha ileriye taşımıştır. Öncelikle Fârâbî'nin felsefi önerilerini ve İbn Sînâ'nın felsefi tahlillerini aktaracak, daha sonra ise bunları açımlayacağız.

Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde yer alan ikinci bapta, bütünüyle sözcüklerin (el-elfâz), felsefenin ve dinin (el-mille) ortaya çıkışlarına ve felsefe ile dinin –sadece İslâm'ı kastediyor; zira daha önce de belirtildiği gibi Yahudilik dininin mevcudiyet tarihi Yunan felsefesinden evveldir- ilişkilerine değinmekte; ayrıca bir dili kullananların ilk defa felsefeyi yaratması ile onu sonradan tercüme yoluyla elde etmeleri arasındaki farkı gerçek tarihi idealize ederek anlatmakta ve tamamını felsefi bir sorun haline getirmektedir.²⁰ Böylece Fârâbî, gerçek

¹⁵ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergâh Yayınları, 2001, İstanbul, s. 23-39; a.mlf., Başlıksız Sunum, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*; ed.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, 2. Baskı, 2010, İstanbul, s. 11-27.

¹⁶ Muhammet Özdemir, “İbn Haldun ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı”, *Turkish Studies-International Periodical For Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013*, Ankara, s. 415-428.

¹⁷ Latif Tokat, Fârâbî'nin özgün yaklaşımı ile modern düşünürlerin benzer felsefi tahlilleri arasında bir paralellik saptamış ve felsefe ile din arasındaki ilişkinin bir felsefe tarihi kurgusuna imkân vermesini dini çoğulculuk meselesine uygulamıştır. Bkz. Latif Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sayı 2, Ağustos 2007, İstanbul, s. 50-103.

¹⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, İstanbul, s. 6-12.

¹⁹ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 172-175.

²⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf Harfler Kitabı*; çev. ve nşr.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2008, İstanbul, s. 69-95; kırs. Kutluer, a.g.e., s. 168-175.

tarihe felsefi spekülasyonu uygulamak ve bir anlamda tarih felsefesi yapmak bakımından önce İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'u,²¹ sonra ise G. W. F. Hegel'i önelemek;²² dilin kökenlerini ve gelişmesini felsefi bir problem olarak analiz etmek ve farklı dillerin felsefe yapmaya dair farklılaşan ilişkilerini incelemek bakımından Jean-Jacques Rousseau'nun dillerin kökenine ilişkin felsefi tahlillerini akla getirmekte;²³ ayrıca mevcudiyetini olumlayarak felsefi bir sorun haline getirdiği kendi şimdiki zamanını tahlil ederek tarihte bir yere oturtması bakımından da Michel Foucault'nun "eleştirel ontoloji" olarak isimlendirdiği felsefi tavrı evvelden örneklendirmektedir.²⁴ İslâm'ın ortaya çıkışının ardından ekonomik, askeri, siyasi ve kültürel üstünlüklerin devamında bir kurumsal düzen (medeniyet) ve ayrıcalıklı bir toplumsal birliktelik meydana getirmesi, üzerine özellikle dini göz önünde bulunduran bir felsefi değerlendirmeyi lüzumlu kılmakta ve nedensel okumayla birleştirilen tarihsel gelişimde felsefi bir amacın mevcudiyeti aranmaktadır. Foucault'nun "eleştirel ontoloji" kavramını çağrıştıracak tarzda Fârâbî'nin felsefeyi, mantıksal düşünceyi ve bilimi İslâm'ın tarihine bir hazırlık olarak kurması önemlidir. Fârâbî, gerçek tek din olarak İslâm'ı kendi zamanındaki hayati veya insani bir unsur olarak almaktadır. Onun felsefi meselesi, daha ziyade, aydınlanmadan sonraki felsefelerde görüldüğü üzere bir felsefe-din ikilemini çözmek değildir.

Fârâbî, öncelikle tecrübî hayattan yola çıkarak bazı saptamalarda bulunmaktadır. Ona göre, her bir bilim dalının uzmanı (ehlü külli sinâa) için kendi çalıştığı saha diğerlerine nispetle seçkin ve önemlidir. Bununla birlikte filozofun konumu diğer bilim adamlarına kıyasla üstündür; çünkü hayatta onların edindikleri misyonun pratik karşılığı, sözelimi tıp, kalaycılık ve hukuk gibi sahalara nispetle daha fazla zaman ve yer işgal etmektedir. Bu sebeple felsefenin bilimsel kanıtlamaya başvurarak yapacağı tahliller, diğer araştırma alanlarında üretilen bilgilerden öncelikli ve geneldir. Doğal gelişen insanlık tarihinde bilimsel kanıtlamaya (burhân) dayanan gerçek felsefeden evvel çürük ve zannî felsefeler ortaya çıkmakta, burhân ile teminat altına alınmış felsefe ise dini (mille) önelemektedir. Yani yanlış felsefeler doğru felsefeden önce gelmekte, felsefe de dinden önce gelmektedir. Dinden sonra ise onun inanç hükümleri üzerine bilgi geliştiren kelim ve onun hukuki çıkarımlarını çalışan fıkıh ortaya çıkmaktadır. Felsefe, araçları kullananın araçlardan önce gelmesi gibi dinden önce gelir ve felsefe için din, din için de kelim ve fıkıh araç (alet) hükmündedir. İki araçlık durumu arasında bazı farklılıklar vardır. Kelamcı gerçek felsefede kullanılan akıl yürütme seviyesinin bir altındaki seviyeyi –iknâî istidlâl (cedel)- kullanarak itikadi unsurları izah etmeye çabalarken hukukçu (fakîh) ise, siyaset felsefesine benzer şekilde pratik bir felsefe yapma gayretiyle kanunlaştırmalarda bulunmaktadır. Üstlendikleri işlevlerin daha çok insanı ilgilendirmesi ve liderlik (reîs) ehliyetine sahip olmaları bakımından çoğunluktan (halk/cumhûr) ayrılan seçkinlerden (hâssa) olan kelamcı ve fakîhlerin konumu gerçek filozofların (el-felâsife bi-itlâk) altındadır.²⁵

İnsana verilmiş olanlar, onda tabii olarak ortaya çıkacak ve gelişecek durumlara elverişli ayarlanmıştır. İlk yaratılışından itibaren o, fitratına uygun olarak hareket etmekte ve ihtiyaçlarını gidermeyi temin edecek imkânlar yaratmaktadır. Onun bedensel özellikleri ve mizacı, organları ve psikolojisi (nefis), kendini var bulduğu bir barınak ve beldeden başlayarak hayatta kalmasını sağlayacak niteliktedir. İnsanda kapsamımızı ilgilendiren her şey, seslerin, sözcüklerin, istikrarlı anlamların, dillerin ve iletişim ile düşünmeyi sağlayan diğer temel unsurların meydana gelişiyle

²¹ Bkz. Abdurrahman Bedevi, "Miskeveyh", *Klasik İslâm Filozofları ve Görüşleri*; ed.: M. M. Şerif, çev.: Kasım Turhan, İnsan Yayınları, 2000, İstanbul, s. 91; Ahmet Arslan, *İbni Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, İstanbul, s. 57.

²² Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 31-37.

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*; çev.: Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, İstanbul.

²⁴ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 172.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*, s. 69-72.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



başlamaktadır. Onun fizyolojik yapısında ağzın, burnun, dilin, dişlerin, dudakların, boğazın ve çenenin mevcudiyeti ve nefes alıp verme gibi faaliyetler özellikle bir dili kullanmayı ve iletişimde bulunmayı mümkün kılacak bir titizlikle vardır. Bir dilin oluşumunu önceleyen ilk iletişimsel tasarruf, insanın ihtiyacını ifade etmek üzere bağırmasıdır (nidâ). Seslenmenin ilk örneği olan nidanın ardından duyulur her bir nesneye işaretle ilgili bir özelleştirme (tahsis: ilk isimlendirme) söz konusu olmakta ve böylece iletişimin ilk şekli başlamaktadır. Ağzın, çenenin, dudakların, dişlerin, boğazın ve nefes alıp vermenin yapısına bağlı olarak insan sesleri farklı tarzlarda kullanıp geliştirmekte ve nihayet isimlendirmelerin sırası ve söyleniş dizilimiyle ilgili ilk uzlaşmalar ortaya çıkmaktadır. Farklı barınak ve beldelerdeki insanların çeşitli seslendirme tarzları dolayısıyla seslendirmeler arasında ayrımlar oluşur ve dillerin milletlere göre değişmesi bu tarzda işleyen bir arka plandan beslenir. İlk seslenmelerin ünsüz harflerden oluştuğunu belirtmek lüzumludur. İlk harfler sayesinde yapılan seslendirmeler ile işaret edilen anlamlar arasında bir yetersizlik durumu mevcuttur. Dolayısıyla isimlendirme diyebildiğimiz ilk sözcüklerde (lafız) işaret edilmesi mümkün duyulurlar ile ilgili anlamların göstergeleri olgusallaşmaktadır.²⁶

Fârâbî açısından dilin ortaya çıkışı önemlidir; çünkü onun aşama aşama belirş serüveni, duyulurlara işaret eden sözcüklerden başlayarak söz konusu sözcüklerden edinilmiş ikinci ilişkisel anlamlara göndermede bulunan sözcükler ile düşünmenin ilk sistematik örneklerini olgusallaştırmaktadır. Yeni dünyaya geldiği toplum içerisinde seslendirme ve isimlendirme alışkanlıklarını hazır bulan bir insan aynı etkinliğe katılarak iletişimi devam ettirir ve böylece bir dil üzerinde uzlaşım meydana gelir. Artık insanlar arasında uzlaşmış bir etkinlik olarak dil, çeşitli delaletleri kuşaklar arasında ortak bir davranış ve iletişim aracı haline getirmektedir. İnsanın hayatla münasebeti daima ihtiyaca binaendir ve tabii tekâmüle açıktır. Gitgide kelimelerin sayısı artar ve sözcüklerin yapılarındaki haller gösterdikleri anlamların hallerine benzetilmeye çalışılır. Duyulurlara ilişkin anlamlar içerisinde genel ve özel olanlarının varlıkları fark edilir ve genel anlamlar (el-ma'na'l-âm/küllî) ile özel anlamlar (el-ma'na'l-hass) ayrışır; tümel anlamlara işaret ile cins ve tür (nev) ortaya çıkar. Zamanla isimlendirilmemiş anlamları ifade için hazır bulduğumuz sözcükleri veya adlandırmaları taklit ederek geliştiririz. Artık müşterek lafızların veya eşanlamlı sözcüklerin geliştikleri fark edilir. Lafızların gösterdikleri manalar için kararlı ve yeterli bir hale gelerek istikrar kazanmaları önemlidir. Zira anlamsal istikrar beraberinde anlatımdaki derinliği – sözgelimi mecaz ve istiare ile yapılan ifadelendirmeleri- getirmektedir. Böylece duygusal önermelerden kurulu konuşma seviyeleri olarak hatabî ve şiirsel düzeyler olgusallaşma imkânı bulmakta ve kendilerini göstermektedirler. Burada dilin kullanımındaki alışkanlık yerleşik hale gelir ve söz konusu kullanım alışkanlığı, doğru ve yanlış için tayin edici bir kıstas durumuna yükselir.²⁷

Fârâbî'ye göre, dili kullanan toplumda ilk ortaya çıkan ve ifadelendirilen anlamların tamamı hatabî (retorik) düzeydedir. Söz konusu düzey, felsefi akıl yürütme veya kıyas tarzlarından şiir düzeyinin ortaya çıkmasına yol açacaktır. Söylevler (hutbeler) ve şiirler, geçmiş zamanda meydana gelmiş hâdiselerin ve öğrenilmesi lüzumlu anlamların kuşaklar boyunca aktarılması için kullanılır. Böylece sözlü bir kültür yerleşir ve şiir, söylev ve öyküleri ezberleyenler, aktaranlar ve tahlil edenler, hem dilin korunması için başvuru kaynağı olurlar, hem de toplumun ilk filozofları olarak işgörürler. Dile ve tecrübeye ilişkin çeşitli analizler ve eleştiriler dilin yetkinleşmesini sağlar ve ezberlenecek şeylerin sayısı artınca yazının icadını tetikleyen insani gereksinimler belirir. Başlangıçta karışık olan yazının gitgide açık, anlaşılabilir ve kullanılabilir olması için düzeltilmesi ve geliştirilmesi söz konusudur. Kitaplara yazmak başlar ve ardından dil bilimi sanatı (sinâatü ilmi'l-lisân) ortaya çıkar. Dil bilimlerinde uzman olanlar dilin kurallarını göçebelere bakarak kararlaştırırlar ve daha sonra başka dillerle karışma ve dilin bozulması riski belirlediğinde

²⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 72-75.

²⁷ Fârâbî, a.g.e., s. 75-79.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



düzeltilmelere başvurulur. Çöl göçebesi olmayan milletlerde yaşayanlara bakılarak dil düzenlenir ve sabitleştirilir. Farklı yaşam ve alışkanlık tarzları farklı dil alışkanlıklarını ve gramerleri önceler. Arapların dillerini sabitleştirmeleri ve geliştirmeleri güzel bir örnektir. Hicri 90 yılından 200 yılına değin bu işle meşgul olmuşlar ve titizlikle çeşitli dil okulları yaratmışlardır. Sözelimi Irak'ta Kûfe ve Basralılar Arapça için kıymetli çalışmalar yaptılar. Dil üzerine yapılan çalışmalar, hitabet, şiir, haberleri ve şiirleri ezberleme ve rivayet etme gücü ile dillerini bilme ve kitabet sanatı olarak beş sanatın ortaya çıkışını tetikler. Ne var ki dilbilim ile uğraşanlar halk seviyesinde değerlendirilmelidir; çünkü onlar henüz felsefi sanatlara gerçek anlamda evrilmiş olmadıkları gibi halkın içerisinde dirler.²⁸

Fârâbî'ye göre dilin kurumsallaşması tamamlandığında sırasıyla bilimler, felsefe ve din ortaya çıkmaktadır. Dil bilimleri halk seviyesindeyken onunla ilgili detaylar tamamlandığında insanlar yeryüzü ve gökyüzündeki duyulur varlıkların sebeplerini bilmek isterler. Söz konusu arayışı somutlaştıranlar ve araştırma yapmaya başlayanlar ilk bilim adamlarıdır ve onlar halkın seviyesinde değildirler. Bilim adamları ilk olarak toplumda hazır buldukları hatabî kıyas yollarını kullanarak çeşitli tahlillerde bulunmaya çalışırlar ve bu arada matematiksel mevcutları ve doğayı inceleme ortaya çıkar. Doğa ve matematik için yapılan incelemeler ile doğru yöntem tartışmasına geçilir; çünkü girişilen bilimsel tartışmalarda doğrunun kimi zaman elde edilemeyişi sofist, diyalektik ve retorik akıl yürütme düzeylerinin eleştirilmesine yol açmaktadır. Birçok farklı bilimsel tutum ve görüş ortaya çıkmış ve doğru adına uzlaşma veya çözüm yolu elde edilememiştir. İnsanlar matematikteki kesinliği doğaya ilişkin bilgilerinde de talep ederler ve matematiksel yollara eğilmiş olmak bir olgunlaşmayı tetikler. Henüz ulaşılan seviyede diyalektik (cedel) en muteber ilmi kıstastır ve çeşitli toplumsal meseleler böyle araştırılır. Platon'un yaşadığı çağdaki felsefi seviye bunun devamıdır ve hala ilmi inceleme (en-nazarü'l-ilmî) tamamlanmış değildir. Platon'un zamanında olgunlaşmaya yakın bir seviyeden toplumsal meseleler ele alınmaktadır. Sonra ise durum Aristoteles'in günlerinde karar kıldığı gibi gelişmeye devam etmektedir. Nihayet ilmi inceleme sonlanır ve bütün yollar ayrışır. Kuramsal ve tümel bilgi olarak felsefe olgunlaşır ve artık o, geliştirilmekten ziyade öğrenilip öğretilecek bir sanat haline gelir. Onun öğretimi bütün insanlar açısından ikiye ayrılır ve ilki, özel öğretimdir ki yalnızca bilimsel kanıtlama (burhân) düzeyiyle yapılır; ikincisi, genel öğretimdir ve cedelî, hatabî ve şiirsel yollarla yapılır. Hatabî ve şiirsel yöntemin, burhân ile çıkarsanmış kuramsal ve uygulamalı bilgilerin halka öğretilmek için kullanılması en uygundur. Burada halka burhânî doğruların öğretilmesi ve onların yerleşik hale getirilmesi yasayla olur. Halkın tasavvur etmekte zorlandıkları, onlara hayali misallerle öğretilir, ikna edecek yollar kullanılır ve mutluluklarını sağlayıcı yasal düzenlemeler yapılır. İşte dinin ortaya çıktığı ve işlevsel olduğu yer burasıdır.²⁹

Fârâbî, betimlediği tüm insani ve felsefi nitelikli gelişmelerin tarihsel bir tabiiyet ve nedensellikte gerçekleştiğini düşünmekte ve bu nedenle felsefe ile İslâm'ın karşılaşmasını, tüm detaylarıyla birlikte, felsefi bir tarihin zorunlu bir parçası yapmaya çalışmaktadır. Felsefenin olgun bir tarzı olarak Aristoteles felsefesi ve dinlerin içinde gerçek tek din olarak İslâmiyet söz konusudur. Bu nedenle o, sahil din (el-milletü's-sahîha) ve bozuk din (el-milletü'l-fâside) ile gerçek felsefe (el-felsefetü'l-yakîniyye/el-felsefetü fi'l-hakîka) ve sahte felsefe (el-felsefetü'l-maznûne) arasında çeşitli olasılıklardan ve zamansal ardışıklıklardan söz etmektedir. Gerçek felsefe, bilimsel kanıtlamaya (burhân) dayanan felsefedir ve bir toplumda din, ondan sonra ve onun kesinleştirdiği hakikatleri izleyerek ortaya çıktığında sahil din olmaktadır. Sahte felsefeye dayanan din ile de bozukluk gelişmektedir. İki durumda da din, tarihsel olarak felsefeden sonra gelmek zorundadır. Sahte veya gerçek felsefeden önce gelmiş herhangi bir din yoktur. Felsefe ile din arasında birtakım münasebetler vardır ve aktarılan ardışıklık durumlarının yanı sıra insanların

²⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 79-85.

²⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 85-88.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



bilinç durumlarıyla ilişki halindedir. Mesela doğru dinin gerçek felsefeye dayandığı ve dinin felsefi hakikatlerin sembolik görüntüleri olduğu gerçeği unutulursa felsefeyle uğraşanlar dini, din mensupları da felsefeyi anlayamazlar ve arada bir çeşit zıtlasma meydana gelir. Aradaki zıtlasmadan dolayı taraflardan biri diğer tarafa, sözgelimi filozoflar din mensuplarına, karşı çıkabilirler. Din, bozuk bir felsefeye tabi olmuş olur ve onun mensuplarından bazıları gerçek felsefeyi edinmiş bulunurlarsa, gerçek felsefeyi öğrenenler kesinlikle dine karşı çıkarlar. Diyalektik (cedel) ve safsata, yerleşik bir dinin mensupları tarafından öğrenildiğinde dinle münasebetleri bozulmaktadır ve bu nedenle toplumu yönetenlerin söz konusu iki kıyas ve söylem oluşturma tarzını yasaklamaları gerekmektedir. Zira diyalektik ve safsata dini meselelere uygulanarak onlar üzerinden müşküller çözülmeye çalışıldığında zararlı ve tahripkâr neticeler ortaya çıkmaktadır. Benzer toplumsal koşullardan sonra bazı din mensupları felsefeyi bağrına basmış, bazıları onu serbest bırakmış, bazıları hakkında yorum yapmamış ve bazıları da yasaklamıştır. İnatla felsefeye karşı çıkan toplumlarda felsefenin dini duyarlılıklara zarar vereceği endişesi hâkimdir ve böylelerinde kelimeler felsefeye karşı olacağı gibi kelamcılar da filozoflara karşı çıkacaklardır.³⁰

Felsefe ile İslâm arasındaki karşılaşmaya dair böyle bir tahlilden sonra Fârâbî, felsefenin bir toplumda ortaya çıkma ve icra edilme koşullarının tercümelerden kaynaklanmasına değinmektedir. Zira felsefi terminolojinin paralel anlamlar veya kavramlar üzerinden izlenmesi önemlidir. Filozof, İslâm'ın diğer toplumlar tarafından Arapçadan tercüme edilerek alınmasını örnek olarak anmakta ve yasaların (şerâî') ikinci milletin dilinde bulunmamasının olağan olduğunu belirtmektedir. Bu durumda ya tercüme edilen sözcükler için yeni sözcükler uydurulur veya kelime hazinesinde hazır bulunanlar arasından en uygunları tercih edilerek alınan anlamlara eşitlenir. Tıpkı bunun gibi felsefeyi bir başka milletten alan bir toplum da, ilk milletin felsefenin anlamlarını yüklediği kavramlara bakarak öncelikle iki millet nezdinde de ortak olan hangi anlamların birincilerin felsefesinde aktarılmış olduğunu bilmelidirler. Bunları bulduklarında kendi toplumlarının sözcükleri arasında aynı anlamları ifade eden genele ait sözcükleri alırlar ve onları, felsefenin ilgili anlamlarının isimleri yaparlar. Şayet adlandırmalardan bazıları iki millet arasındaki ortak anlamlara dayanmıyorsa, söz konusu anlamlara en yakın anlamların sözcükleri tercih edilir ve kullanılır. Hiçbir anlamsal uyuşma söz konusu olmuyorsa felsefenin alındığı toplumdaki isimlendirme tarzı, tercüme edilen dilin yapısına uygun hale getirilerek alınır ve izah edilir. Önemli bir mesele olarak Araplar nezdinde varolan felsefe, Yunanlılardan nakledilmiştir. Nakleden kişi veya kişiler, anlamların ve adlandırmaların karşılıklarıyla ilgili anılan tercüme yollarını kullanarak bir araştırma ve uygulama yapmışlardır. Tüm sözcüklerin Arapça karşılıklarını önerenler ve aşırı gidenler bulunduğu gibi mutedil davranarak daha kabul edilebilir bir terminoloji yaratanlar da vardır. Felsefenin ikinci bir topluma –Arapça düşünen, konuşan ve yazanlara- alınması ve öğretimi esnasında kullanılan terminoloji önemlidir ve milletlerin anlam hafızalarından faydalanılarak bir paralellik kurulmalıdır. Zira önerilen ve bazen yerleşikleşen lafızlar birtakım yanıltıcı anlamlara gönderme yapabilir. Halkın dilinde kullanılan sözcüklerden alınarak birer felsefi terim haline getirilenlerde de dikkatli davranmak lüzumludur. Eşanlamlı veya eşesli sözcüklerin durumlarına ve maksatların yeterince gerçekleşmesine titizlikle yaklaşılmalıdır ki, felsefi faaliyet ve öğretim herhangi bir hata içermesin.³¹

Bu arada Fârâbî, aktarmış olduğumuz felsefi görüşlerinde özel olarak Araplara felsefenin nasıl geldiğinden ve onun nasıl uyarlanacağından söz ettiği için kaynak olarak Yunanlıları anmaktadır. Aksi takdirde onun felsefenin ilk menşesine dair görüşü farklıdır. Ona göre felsefe,

³⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 88-91.

³¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 91-95.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



önce Irak'ta ortaya çıkmış, sonra Mısır halkına ulaşmış, ardından Yunanlılar tercüme yoluyla felsefeyi edinmiş ve sonra da söz konusu ilim aynı yolla Araplara geçmiştir.³²

Fârâbî'nin burada aktarmış olduğumuz felsefi değerlendirmeleri birçok açıdan önemlidir ve genellikle bizim seçtiğimizden farklı temalara bağlı olarak incelenmiştir. Özet bir tarzda aktardığımız görüşlerin çok sayıda modern felsefi sorunu yakından ilgilendiriyor oluşu, İbn Sînâ'nın aynı istikamette ve görece daha gelişmiş bakış açısına yer vermezden evvel söz konusu görüşleri değerlendirmemizi lüzumlu kılmaktadır. Fârâbî, aktarılan kapsamlı felsefi tahlillerinde, öncelikle insan ile hayat arasındaki münasebet üzerine en kapsamlı konuşma hakkına sahip kişinin filozof olduğunu ve gerçek filozofun ancak gerçek felsefeden çıkabileceğini düşünmektedir.³³ Böylelikle kendisinin yaptığı tahlillerin ayrıcalıklılığını güvenceye almış olmaktadır. Sonra tarihin insan tabiatına ve o tabiatın lüzumlu kıldıklarına uygun olarak geliştiğini, aksamayan nedenselci bir bakış açısını koruyarak, sırasıyla bir toplumda dilin oluşup yerleşmesine, dil sanatlarının ortaya çıkışına, bilimlerin doğuşuna, çürük ve gerçek felsefelerin oluşmasına, dinin bir ihtiyaç olarak olgusallaşıp medeni hayatı kurmasına, sonradan tercümeyle alınmış bir felsefenin yeni dilinde nasıl uyarlanıp güncelleneceğine, onun öğretiminin nasıl yapılacağına ve felsefe ile İslâm arasındaki ilişkilerin hangi olasılıklara nasıl bağlı işleyeceğine uygulamaktadır. İncelediğimiz görüşlerde tarihin ve dilin felsefi birer tema olarak alınması ve özellikle tarihin aksamayan bir nedensellikte birleştirilerek doğrusal bir felsefi eğilimle okunmuş olması önemlidir; zira Rousseau ve Hegel'in dilin kökenlerine ve tarih felsefesine ilişkin tahlillerini akla getirmektedir.³⁴ İkinci olarak, amaçlı ve gelişime doğru sürekli ilerleyen bir felsefe algısının Aristoteles'te bitirilmesi, Platon'un gerçek ve yeterli bir filozof olarak kabul edilmeyişi ve Aristoteles sisteminin öğretiminin ancak felsefi faaliyet olarak kabul edileceği yorumu dikkat çekicidir;³⁵ çünkü aşağıda daha detaylı olarak yer vereceğimiz böyle evrimsel ve ilkin Aristoteles'te sonlanan bir felsefe tarihi algısı daha önce hiçbir yazar veya düşünürde bulunmamaktadır. Üçüncü olarak, tarihte çürüklükten burhâni seviyeye evrilmiş olan felsefenin tekrar çürümeye başlayabileceği ihtimali üzerinde hiç durulmazken dinin sahil olmaması ihtimallerine ziyadesiyle değinilmiştir. Bazı akademisyenler bu durumdan bir çeşit çatışma girişimi çıkarmışlardır ki, aşağıda değineceğiz. Bizim yorumumuza göre, ortada olan, felsefe ile din arasındaki bir çatışmadan ziyade mesleki bir rekabettir. Dördüncü olarak Yunancadan Arapçaya kazandırılan felsefenin tercümeyle alınışı esnasındaki detaylara değinilmekte ve bu konuda ihtiyaçların giderilmesine dair hususların uygulanmış olduğu kabul edilmektedir. Beşinci olarak ise, bütün bu felsefi tahlilleri Ebû Nasr el-Fârâbî yapmakta ve yetkin tek filozof olarak kabul edilen Aristoteles'in yaptıkları yeni temalar üzerinden örtülmekte ve aşılındadır. Fârâbî'nin kendi *şimdiki zamanı* üzerinden tarihi böyle kurması, tarihi ve dilin gelişimini İslâm'ın ekonomik, askeri, siyasi ve kültürel gelişiminin neticesine bağlarken zorunluluğu insan tabiatıyla birleştirmesi ve diyalektiği kullanan kelamcılarının etkinliklerinin yasaklanarak filozofların yetkinliklerinin teslim edilmesi gereğini talep etmesi nasıl anlaşılmalıdır? Fârâbî, 19. yüzyılda G. W. F. Hegel'in "tarih felsefesi" olarak ve yakın geçmişte biraz psikanaliz eklenmiş bir yorumla Michel Foucault'nun "eleştirel ontoloji" olarak anladığı felsefi etkinliğe benzer bir zihni faaliyet geliştirdiğinin farkında mıydı? Daha ileri bir soruyla bağlandığında, tarihi böylesine bir üst konumlanma ile resmeden bir insan olarak Fârâbî,³⁶ medeniliğin tamamlandığı

³² Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsîlü's-Saâde), Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde; çev.: Hüseyin Atay, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 54.

³³ Fârâbî, a.g.e., s. 69-71.

³⁴ Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Basılmamış Master Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, s. 54.

³⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 87.

³⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* ta, meydana gelenleri "hâl" kelimesiyle ("ilâ en tesîra'l-hâlu fi'l-felsefeti ilâ...") ifade etmekte (s. 87) ve buradaki "hâl" ile de tarih içerisinde zorunlu olarak akan ve gelişen süreci kastetmektedir. Sürecin gelişimindeki nedensellik olgusu tarih idesinin bir amaçla birleştirildiğini göstermektedir. Filozofun tarihi ve süreci böyle

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



İslâm'ın da içinden geliyor olması bakımından filozofluğun zirvesi olarak mı anlaşılmalıdır? Filozofun sadece metafiziksel alanı değil bütün varlık alanlarını akılsallık özelliği üzerinden okuması ve tarihsel süreci çeşitli hedefleri olan akli bir süreç olarak anlamlandırması, aşağıda daha ayrıntılı olarak analiz edileceği üzere, Fârâbî'nin ayrıcalıklı bir konumu hak ettiğini göstermektedir.³⁷ Ona Aristoteles'ten sonraki ikinci öğretmen anlamında "muallim-i sâni" nitelendirmesinde bulunanlar Fârâbî'nin ayrıcalıklı konumunun farkındaydılar; fakat yine de Antik Yunan filozofuna olan saygıları üzerinden onu nitelendirdiler.³⁸

Etraflıca değerlendirildiğinde Fârâbî'den önce felsefe tarihi hakkında –özellikle Antik Yunan felsefe tarihi hakkında- kaleme alınmış bazı eserlerin bulunduğunu ve söz konusu eserlerden hiçbirinin felsefeyi böyle ilerleyen ve gelişen bir sistematik bilme faaliyetinin ana öznesi halinde işlemediklerini belirtmek gerekmektedir. Mesela Diogenes Laertios'un felsefe tarihine ilişkin eserinde ve onun referans gösterdiği felsefe tarihi kitaplarında –Anaksilades'in "Filozoflar Üstüne" ve Aleksandros'un "Filozoflar Zinciri" adlı yapıtları gibi-, Antik Yunan filozoflarının yaşamları ve öğretilerinden söz edilmekte; fakat ne tarih sürekli gelişen ve tamamlanan doğrusal bir varlık alanı olarak kabul edilmekte, ne de felsefe gitgide kendini geliştiren ve amacına yaklaşan bir üst düşünce bağlamı olarak işlenmektedir.³⁹ Felsefe tarihçisi Ahmet Arslan, Aristoteles'in, "kendisinden önceki bütün Yunan felsefesini, kendisine bir hazırlık ve kendisinin mükemmel bir biçimde ortaya koyacağı sisteminin bir taslağı, pek becerikli olmayan bir ön araması olarak gör"duğu yorumunda bulunmaktadır ve burada evrimsel okuyuş, söz konusu Antik Yunan filozofa yakıştırılmaktadır.⁴⁰ Fakat Aristoteles'in filozofların görüşlerinden söz ederek eleştirdiği *Metafizik* adlı yapıtı dikkatlice okunduğunda, ilgili yakıştırmanın doğrudan metinde izlenemediği ve ona ilişkin bir yorum olduğu görülmektedir. Ayrıca filozof kendi metninde, sistemini gerekçelendirmek üzere birtakım seleflerinin görüşlerini aktararak tenkit ederken doğrusal gelişen bir tarih idesini çağrıştıracak bir tasarrufta bulunmamakta ve felsefe için tamamlanmış bir evrimsel tarih idesini anmamaktadır.⁴¹ Fârâbî, felsefe ile tarih, felsefe ile dil ve felsefe ile İslâm arasında ilk defa kendisinin yaptığı türden bir tahlil ortaya koymakta; tarih felsefesi olarak anlaşılabilir evrimsel bir felsefe tarihi geliştirmektedir. Tarih felsefesinin mucidi olarak kabul edilen Hegel'den evvel yaşamış olan İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'dan da önce tarihi, üzerine felsefe yapılacak bir kavram olarak almakta ve aklın a priori (evvelî) bir kavramı olarak aldığı nedenselliği onun tabiatına eklemektedir.⁴² Fârâbî'nin tarih felsefesi ve felsefe tarihi aynı insani akışa tekabül etmektedir ve burada "filozof" imgesine de müdahale ederek, onu artık İslâm üzerinden kurmaktadır.

Felsefe tarihini okumakla ilgili önerisinin yanı sıra Fârâbî'nin dilin kökeni ve gelişimi üzerinde durması ve onu da nedenselci bir tarihin içerisinden kurması önemlidir. Zira ona göre dilin gelişimi, yazının icadı ve dil bilimlerinin ortaya çıkması felsefenin tarihsel gelişiminde önemli etkilere sahiptir. Benzer bir değiniye Jean-Jacques Rousseau ve belki daha özel bir tahlilde Ernest Renan'da denk gelmek mümkün görünmektedir. Öncelikle Rousseau da tıpkı Fârâbî gibi dilin bir toplumdaki gelişiminin arka planını, yazının icadını ve eskilerin –Homeros gibi- yazmayı bilip

resmedebilmesi, bizzat Fârâbî epistemolojisinde, ancak onun tarih-üstü bir bilgi imkânını kullanmasıyla mümkün olmaktadır. Bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsam Yayınları, 2008, İstanbul, s. 121.

³⁷ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, 2004, Ankara, s. 63.

³⁸ Aydın, *Fârâbî*, s.17.

³⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*; çev.: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2013, İstanbul.

⁴⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 6.

⁴¹ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*; çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996, İstanbul.

⁴² Genellikle tarih felsefesi Hegel ile beraber felsefeye girmiş bir felsefi etkinlik olarak kabul edilmektedir. Bkz. Tülim Bumin, *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2010, İstanbul, s. 7. İsmi aynı şekilde konulmasa da evrimsel bir felsefe tarihinin tarih felsefesini çağrıştıracak tarzda Fârâbî tarafından kurulmuş olması önemlidir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



bilmediklerini tartışmakta ve dilin tarihsel ilerlemedeki önemini vurgulamaktadır. İkinci olarak Renan ise, dilin yanı sıra dil bilimlerindeki gelişmeler üzerinde durmakta ve çeşitli çalışmaları anmaktadır. Özellikle Rousseau'nun "Dillerin Kökeni Üstüne Deneme" adlı eserinden tarihsel olarak çok önce Fârâbî'nin dilin tarihsel ilerlemedeki yerini saptarken onun ortaya çıkışını ve yazının bulunuşunu felsefî olarak gerekçelendirmesi, ayrıca Renan'ın çalışmasını çağrıştıracak tarzda dil üzerine yapılan çalışmaları anması oldukça önemlidir.⁴³ Çünkü bazı araştırmacılar, sözgelimi Taylan Altuğ, dilbilimin modern dönemde geliştiğini ve felsefenin dil üzerine eğilmesinin çağdaş bir gelişme olduğu yorumunda bulunmaktadırlar. Oysa Edward William Said'e ait olanlar gibi söz konusu yoruma yapılan itirazların yanı sıra bizzat Fârâbî'nin dilin, yazının ve dilbilimlerinin felsefenin tarihsel gelişimindeki yerini detaylı bir tarzda gerekçelendirerek saptaması, felsefenin dile gelişinin çağdaş bir fenomen olmadığını ispatlamaktadır.⁴⁴ Burada bizim çalışmamızı ilgilendiren nokta, Fârâbî'nin dilin kökenleri ve gelişimini felsefeyle ilişkilendirerek tahlil etmesinin Rousseau'dan çok önce olmasıdır ve önemlidir.

Bazı araştırmacılar, Fârâbî'nin felsefe ile din (mille) –İslâm- arasında kurduğu ilişkiden ve onun *Kitâbü'l-Hurûf*'ta kelimcileri eleştirerek filozofların din hakkında da daha yetkin görüşler ortaya koyabileceğini öne sürmesinden bir çeşit çatışma kuramı çıkarmaktadırlar. Sözgelimi Fehrullah Terkan'ın Fârâbî yorumu ve filozofun bizim aktardığımız tahlillerinden anladığı böyledir. Terkan, *Kitâbü'l-Hurûf* taki tahlillerin, Fârâbî'nin zihninde yer alan bir din ve felsefe uzlaşmazlığı fikrinden kaynaklandığını öne sürmekte ve bunu "felsefeden dine bakış"ın yarattığı bir çatışma olarak almaktadır. Ona göre, felsefe ve mille (din) kavramları arasındaki ayrımın küllilik ve cüz'îlik üzerinden, hakikatin anlaşılması bakımından en tepesinde filozofların bulunduğu bilginler ile halk arasındaki farkın ise avam ve havas üzerinden anlaşılır kılınması varolan bir çatışmanın göstergeleri olarak görünmektedir.⁴⁵ Terkan'dan önce mesela Ahmet Arslan ve İlhan Kutluer benzer bir tema üzerinden kayda değer felsefî tahliller geliştirmişler ve Arslan, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinleri üzerinden, felsefenin seçkinlere ve dinin ise halka hitap ettiğini öne sürmüştür. Arslan'ın kendi incelemesinde "Kitâbü'l-Hurûf"u ihmal etmiş olduğunu belirtmek lüzumludur.⁴⁶ Kutluer ise, felsefe ve din ilişkilerini insanların ilmi ihtiyaçları üzerinden anlamayı önermiş ve varlıkbilim bakımından entelektüel bir ayrıcalıklandırmayı dinin aleyhine döndürecek yargılardan kaçınmıştır. Ona göre, burhânî geleneğe dayanan din, mükemmelliğinin zirvesinde yer almaktadır.⁴⁷ Bizim yorumumuza göre, Fârâbî'nin kelimciler ile filozoflar arasında yaptığı ve birincilerin eylemlerinin yasaklanmasına kadar varabilen mukayese, onun hocası Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile Ebû Saîd es-Sîrâfî arasında gerçekleşen münazarada ders aldığı kişiyi ve kendi epistemolojik geleneğinin tarafını tutmasına dayanmaktadır. Onuncu yüzyılın ilk yarısında Yunan felsefesi geleneğinden edinilmiş mantık ile Arapçanın Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki tarihinde özgün bir tarzda yaratılan nahivden hangisinin epistemolojik bağlamda üstün olduğuna ilişkin bir tartışma gerçekleşmiştir. Dilci Ebû Saîd es-Sîrâfî ile mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'un mücadelesinde filozofların mantığının aldığı yenilgi, önce Fârâbî'yi, sonra da başkalarını etkilemiş olmalıdır. Belki de Fârâbî'nin dile ve dil bilimlerinin varlıkbilimsel statüsüne verdiği önem buradan gelmektedir.

⁴³ Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, s. 25-29, 54; krş. bkz. Rousseau, *Dilin Kökeni Üstüne Deneme*; Ernest Renan, *Dilin Kökeni Üzerine*; çev.: Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2011, İstanbul. Dil felsefesi alanında tanıtıcı kısa bilgi için bkz. Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 7 Renk Basım Yayın, 2. Baskı, 2014, İstanbul, s. 13-20, 71-93.

⁴⁴ Edward Said, *Kış Ruhu*, s. 125; Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2008, s. 17-18.

⁴⁵ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, 2007, Ankara, s. 21-47.

⁴⁶ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1999, Ankara, s. 102-113.

⁴⁷ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 168-180.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



Nitekim çağdaş bir araştırmacı olan Muhammed Âbid el-Câbirî meseleyi bu tarzda tahlil etmekte ve temellendirmeye çalışmaktadır.⁴⁸

Yukarıda yorumlarını aktardığımız araştırmacıların felsefe-din ilişkileri üzerinden İslâm filozoflarını okumalarının, aydınlanmacı felsefe-din, metafizik-bilim, akıl-inanç ikilemelerinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü Müslüman filozofların eserlerinde yer alan “felsefe” ve “din” imgeleri ve bunların arasındaki ilişkilerin arka planı ile çağdaş İslâm felsefesi araştırmacılarının “felsefe” ve “din” imgeleri ve söz konusu iki kavram arasındaki denklemin arka planı uyuşmamaktadır. Çağdaş araştırmacılar, aydınlanmadan miras kalmış ve felsefe ile Hıristiyan teolojisi arasındaki örtüşmezliğe dayanarak bütün dinler için geçerli olduğu varsayılan bir ikilemi İslâm'a da uyarlamış görünmektedirler. Oysa Fârâbî, din olarak sadece İslâm'ı baz almaktadır. İslâm ile Hıristiyanlığın medeni ve kültürel tarihini, felsefi ve bilimsel terminolojisini birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Bu durum, bir çevirmenin bir din felsefesi metnini tercüme ederken yaptığı akademik hatayı andırmaktadır. David Hume'un dine ilişkin indirgeyici eserlerini “Din Üstüne” ortak başlığı altında Türkçeye kazandıran Mete Tunçay, esere yazdığı önsözde, filozofun Eski Ahit ve Yeni Ahit üzerinden yürüyerek “din” kavramını Yahudilik ve Hıristiyanlığı ifade etmek maksadıyla kullandığı gerçeğini ihmal etmektedir. Tunçay, filozofun tarihsel anlatısında dine ilişkin sergilemiş olduğu keskin eleştirilerin hala karşılıksız kaldığını öne sürmektedir. İngilizce kaleme alınmış eserde “din”in içerisine İslâm girmezken, Türkçe yazılan önsözdeki “din”in içerisine özellikle İslâm girmektedir.⁴⁹ Bu akademik hataya benzer tarzda çağdaş araştırmacılar, modern dönemde felsefe ile din arasında var olduğu görülen ikilemlerin İslâm felsefesinde de aynıyla karşılık bulduğunu düşünmekte ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği nispeten başarılı eleştiriler üzerinden geriye dönük olarak bir çatışma yaratmaya teşebbüs etmektedirler. Filozoflar ile kalamcılar arasında var olduğu görülen mesleki çatışmalar, bir çeşit felsefe ve din çatışması değildir ve böyle algılandığı ve resmedildiği ölçüde yanlış anlaşılacak rekabetlerdir.⁵⁰

Şimdi önce Fârâbî ile ilgili sorduğumuz soruları –onun diğer eserlerini de ihmal etmeksizin- cevaplandırabilir ve ardından İbn Sînâ'nın aynı felsefe tarihi kurgusunu nasıl kullanmış olduğunu örnek bir aktarım üzerinden tahlil edebiliriz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* dışındaki eserlerinde de kendini bir anlamlandırma göreviyle sorumlu hissetmiş ve sözgelimi anılan kitabında Platon'u eksik bir filozof saymasını tartışmaya açacak tarzda ondan “filozof” olarak bahsetmiş olsa bile Aristoteles sistemini geliştirerek kurduğu metafiziğe bağlı kalmıştır. Farklı çalışmalarına, mesela *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, *Fusûlü'l-Medenî*, *et-Tenbih alâ Sebîli's-Saâde*, *İhsâü'l-Ulûm* ve başka kitaplarına, bakıldığında onun felsefe tarihini bir tarih felsefesi olarak kuran ve kendi tarihsel koşullarını amaç haline getiren bir zorunlu aşamalılık veya gelişimsellik/evrimsellik fikrine bağlı kaldığı; ayrıca varolan ne varsa sınıflayarak tek bir amaç etrafında anlamlı hale getirdiği görülmektedir.⁵¹ Fârâbî, Yunan felsefesini –Müslümanların öncelikle bilimsel ve ikinci olarak felsefi ihtiyaçlarını gidermek üzere alınan bir “önemli insan

⁴⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, İstanbul, s. 289-295; a.mlf., *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*; çev.: Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demiri, Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, İstanbul, s. 523-535.

⁴⁹ Mete Tunçay, “Çevirenin Önsözü”, *Din Üstüne* (David Hume); çev.: Mete Tunçay, İmge Kitabevi, 4. Baskı, 2004, Ankara, s. 10.

⁵⁰ Muhammet Özdemir, “Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi”, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 42-44, 376-377.

⁵¹ Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*; yay.: Elbir Nasrî Nâdir, Dârü'l-Meşrık, 1986, Beyrut; a.mlf., *İhsâ'ul-Ulûm İlimlerin Sayımı*; çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, İstanbul; a.mlf., *Kitâbü'-Siyâseti'l-Medeniyye*; yay.: Ali Ebû Mülham, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1994, Beyrut; a.mlf., *Fârâbî'nin İki Eseri Fusûlü'l-Medenî Tenbih Alâ Sebîli's-Saâde*; çev. ve yay.: Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005, İstanbul.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



birikimi”ni- ekonomik, askeri, siyasi ve kültürel olarak hızla yükselen ve yayılan bir insan gerçeği olarak İslâm’ın karşısında, sonu ve işlevi belirli bir konuma yerleştirmiştir. Bu yerleştirmede sözgelimi bizzat isimlerini anarak Platon’un eksik kalmış ve Aristoteles’in tamamlanmış düşünürler olduklarını saptamaktadır. Belli ki kendisini söz konusu saptamayı ve gerekli tarihsel çıkarımları yapabilecek bir konumda ve görevde kabul etmektedir. Tarih yazımına dayanan tarih felsefelerinin ve insanın varlıkla irtibatının şimdiye kadarki varlığı bağlamı olarak dil felsefesinin ilk örneği olması gerçeği de vardır. Ayrıca İslam medeniyetinin kendi kurumsal ve hiyerarşik planında, düzen ve işbölümü tasarımıyla birtakım önerilerde bulunmakta ve bunların da tarihsel zorunluluğunun birer parçası olduğunu dile getirmektedir. Fârâbî’nin yapmaya çalıştığı öncelikle bir çeşit “eleştirel ontoloji”dir ve kendi şimdiki zamanı üzerine düşünerek hem varolduğu dünyayı, hem de bizzat kendi serüvenini ve mesleğini tarihte anlamlı bir yere oturtma girişimidir. Buna göre Fârâbî, kendini İslâm tarihindeki ilk gerçek filozof veya dinin oluşturduğu olgunlaşmış dünya koşulu da eklendiğinde belki de tarihin olgun ve tamamlanmış ilk filozofu olarak tasarlamaktadır. Son tahlilde onun her felsefi faaliyetini bilinçli olarak icra ettiği ve hiçbir hükmünü gelişigüzel ortaya koymadığı anlaşılmaktadır. Bu durum da onun –genelde anlaşıldığına göre- yorumcu bir filozof olması kabulüyle uyumsuzdur. İlk defa kendisinin yaptığı felsefi tahlillerden anlayabildiğimize göre, o, bir anlamda felsefe tarihini kendisinden sonra yeniden başlatmakta ve yeni bir tarihi haber vermektedir. Fârâbî’deki filozof imgesi böyle bir arkaplan içerisinde anlamlı ve özellikle tarih bağlamında işlevsel olmaktadır.

İbn Sînâ, Ebû Nasr el-Fârâbî’nin felsefe tarihi kurgusunu Antik Yunan filozoflarının felsefi yetkinliklerine uygulamak ve onları hiyerarşik bir yöntemsel isabetliliğe göre anlamlandırmak bakımından selefine nispetle daha ileri gitmektedir. O, sadece Platon’u değil, bizzat isimlerini anarak Pisagor ve Sokrates’i de kusurlu ve gelişmemiş kabul etmektedir. İbn Sînâ, felsefeyi kusursuz bütün bir dünya olarak değil de ilimlerden bir ilim (“sînâ”) –veya bilme tarzlarından bir bilme tarzı- olarak almakta ve her ilim gibi felsefenin de doğduğunu, olgunlaştığını, geliştiğini ve yetkinleştiğini belirtmektedir. Ona göre, Yunanlılardan evvel felsefi faaliyetler başkaları tarafından da icra edilmişti ve onlardan felsefe ile ilk ilgilenenlere ulaşan kısmı (“ve kâne’s-sâbikü ile’l-cumhûri min aksâmihâ”) doğa ilmiydi. Ardından onlar matematiğin ve metafiziğin farkına vardılar. Yunanlıların felsefenin bir saha veya kısmından diğerine yanlış geçişleri bulunmaktaydı. Duyulurlardan (el-mahûs) akledilire (el-ma’kûl) ilk teşebbüs veya geçişleri esnasında bilinçsizlik dolayısıyla zihinsel karışıklığa düştüler. Daha açık olarak, felsefe, Yunanlıların ilk ilgilendiği zamanlarda retorik bir düzeydeydi, ardından ona mugalata (sofistikasyon) ve cedel (diyalektik) karıştı. Mesela Platon’un ideal teorisinde ve Sokrates’in onun sonradan anlattığı görüşleri temellendirme tarzında retoriğe eklenmiş sofistlik ve diyalektik akıl yürütmelerin olumsuz etkileri görülmektedir. Bu ikisi, her bir mevcudiyet tarzında iki ayrı varlığın gerekli olduğunu düşünüyor ve sözgelimi insan için biri ölen, diğeri hep kalan iki ayrı insan varsayıyorlardı. Biri duyulur ve bozuluşa tabi insan, diğeri ise ebedi ve değişmez -onların adlandırmalarıyla- “ideal varlık” olarak insandı. Platon ve Sokrates’e benzer bir yanlış akıl yürütme ile sözgelimi Pisagor da matematiksel mevcutları varlığın esası ve onlardan ayırık olmayan olarak kabul etmiştir. Söz konusu örneklerin detaylarda farklılaşan kuramcıları ve çeşitli versiyonları bulunmaktadır. Tamamı anılan insanların cehaletlerinden ve yanlış akıl yürütmelerinden kaynaklanmaktadır. Suretler, matematiksel mevcutlar (et-ta’lîmiyyât), ayırık ilkeler ve tümeller (el-külliyât) hakkında bizim takip ettiğimiz yöntemle aykırı (“muhalefeten li-usûlinâ”) davranarak ileri sürülen böyle görüşlerin artık (“kad hâne”) tek tek ayrıştırılması ve sağlıklı düşünme bakımından tutarsızlıklarının gösterilmesi gerekmektedir.⁵²

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik II*; çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2005, İstanbul, s. 55-61. Filozof, bir başka eserinde Platon’un suretlerinin saçma (“muhâl”) olduğunu ifade etmektedir. A.mlf., *el-Mübâhasât*; thk.: Muhsin Baydarfer, İntişarat-ı Baydar, 1992, Kum, s. 370.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



İbn Sînâ'nın aktardığımız görüşlerinde, İslâm felsefesindeki öncüsü Fârâbî ile kıyaslandığında paradigmatik olarak aynı zeminde yer aldığı ve ondan daha ileri bir zeminden konuştuğu görülmektedir. İbn Sînâ, Yunan filozoflarının kendi aralarındaki yöntemsel olgunlaşmışlığı ve isabetliliği Aristoteles sistemine ve onun takipçilerine göre soruşturmaktadır. Fakat onun *Kitâbü's-Şifâ Mantığa Giriş* adlı eserinin başındaki sözleri göz önünde bulundurulduğunda, Yunan felsefesi açısından bir yetkinlik olarak gördüğü Aristoteles felsefesini bulunduğu dönem itibarıyla yeterince gelişmiş bir felsefe olarak görüp görmediği tartışmalı hale gelmektedir. Çünkü burada, *Kitâbü's-Şifâ* adlı eserinin Meşşâiler –Aristotelesçiler- ile ortak olan hususlara yakın olmasına karşın kaleme aldığı bir başka eserde –“*el-felsefetü'l-meşrikiyye*”- hakikati bütün yalınlığıyla ve farklı tartışmalarda tarafların görüşlerini çürütme kaygısına düşmeksizin ortaya koymuş olduğunu bildirmektedir.⁵³ Filozofun andığımız değinisi çeşitli akademik tartışmaları beraberinde getirmiş olmakla beraber Kutluer ve Dimitri Gutas “doğuluların felsefesi” olarak karşılayabileceğimiz işaretin izlerini sürmüşler ve hatta Kutluer, tek tek her bir İbn Sînâ metninde nerelerde ilgili işaretin bulunduğunu saptayarak ortaya koymuştur. İki araştırmacı da İbn Sînâ'nın ilgili kitabının daha doğrulanmış adının “*el-hikmetü'l-meşrikiyye*” olduğunda hemfikirdirler ve eserden günümüze gelmiş muhtevanın yanı sıra ona işarette bulunan farklı temaların tutarlı olduğunu düşünmektedirler. “Doğu” ve “Batı” isimlendirmeleri ile hangi düşüncelere işarette bulunulduğuna ilişkin çeşitli akademik belirlemeler bulunmakla beraber bizim araştırmamız açısından önemli olan, her iki İbn Sînâ uzmanının da, filozofun, Aristoteles sistemini yeterli bulmayarak onu aşma eğiliminde ve kararlılığında olduğunu tespit etmiş olmalarıdır. İbn Sînâ, Aristoteles sisteminin eksiklerini tamamlamakla kalmayıp ondakilerden daha nitelikli ve yetkin felsefi görüşler ortaya koyan bir felsefe yapma tarzından söz etmektedir. Bu arada *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile *Kitâbü's-Şifâ* arasında yapılan bir mukayese Gutas'ın “doğru görüşler” açısından ikinci eseri daha kapsayıcı bulduğunu eklemek lüzumludur.⁵⁴

İbn Sînâ hakkında konuşurken Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den sonra Ebu'l-Feth Tacuddin eş-Şehristânî'nin de onun için oldukça takdirkâr ifadeler kullanmış olduğuna yer vermek gerekmektedir. Gazzâlî, bizzat Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in sistemini en iyi anlayan ve aktaran filozoflar olduğunu teslim etmenin yanı sıra ikinci Müslüman filozofun özerk bir felsefi sisteminin bulunduğunu ve onun ayrı bir filozof (“muhakkik”) olduğunu titizlikle ifade etmektedir.⁵⁵ Şehristânî ise, İbn Sînâ'nın, hikmet ilimlerinde önde gelen bir zat ve felsefede zamanın büyük bilgini (“allâmete'd-dehr”) olduğunu belirtmekte ve hiç kimsenin herhangi bir tarzda felsefede onu geçmesinin mümkün olmadığını haber vermektedir. Şehristânî, bize göre, geriye dönük olarak tüm zamanların en kıymetli filozofu anlamında evrimsel bir tarihin parçası olan bir anlamı kastetmektedir.⁵⁶

İbn Sînâ, kendisinden yaptığımız ilk aktarımlarda felsefenin mümkün bilimlerden birisi olduğunu ve onun Yunanlılarda ortaya çıkışının her seferinde ilerleyen aşamalardan meydana geldiğini belirtmektedir. Filozofun felsefeyi hakikatin mutlak tek imkânı olarak tasarlamadığı açıktır. Onun için felsefe önemlidir ve ilk felsefe olarak metafizik tüm bilimler için bir şemsiye niteliğindedir. Fakat bu durum, felsefenin mümkün tek veya en iyi bilgi yolu olduğu anlamında değildir. Zira filozofun *Kitâbü'n-Necât* adlı eserinin ilk cildinde tüm bilimleri metafiziğin (“*el-felsefetü'l-ülâ*”) altına yerleştirdiğini ve bilimler arası yardımlaşmada onun, tamamının üzerinde

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Mantığa Giriş*; çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2006, İstanbul, s. 3.

⁵⁴ Kutluer, *a.g.e.*, s. 55-89; krş. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*; çev.: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 2004, İstanbul, s. 47-71.

⁵⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarlılığı Tehâfütü'l-Felâsife*; nşr. ve çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, 2005, s. 4, 71.

⁵⁶ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa Filozoflarla Mücadele*; nşr. ve çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, 2010, İstanbul, s. 3.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



yer aldığı dile getirdiğini biliyoruz.⁵⁷ İbn Sînâ'nın felsefeyi insani bir birikim ve mümkün alternatiflerinin tecrübî en iyisi gibi bir anlamda alışıyla onu mutlak tek olanak olarak kabullenmeyişi birbiriyle çelişmemektedir. Ayrıca Aristoteles'in adını bizzat anarak övdüğü bilimsel kanıtlamayı (burhân) en üstün akıl yürütme tarzı olarak onaylamasına ve kelamcılarını İslâm felsefesindeki öncüsü Fârâbî gibi yermesine karşın *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde, ariflerin konumunu filozofların konumunun üzerinde betimlemesi, onun bilimleri –en azından Yunan tarzı bilim ve felsefeyi- mutlak olarak almadığını göstermektedir.⁵⁸ İbn Sînâ'nın felsefeyi bir ilim (sanat) olarak alması önemlidir; çünkü Fârâbî'de “eleştirel ontoloji” kavramı ile temas ettiğimiz felsefi varoluşun bir benzerini örneklendirmektedir. İbn Sînâ'nın hakkında konuştuğu felsefi faaliyeti bilinçli ve maksatlı bir eylem olarak anladığını ve konumlandığını göstermektedir.

İkinci olarak İbn Sînâ, Pisagor, Sokrates ve Platon gibi Aristoteles öncesi büyük düşünürleri yanlış yöntemleri uygulamak ve cahil olmakla itham etmektedir. Bu, Fârâbî'den daha ileri bir felsefi özgüveni temsil etmektedir. Bir anlamda Platon'un *Devlet* adlı metninin altıncı kitabında ve başka bazı diyaloglarında sofistlere yakıştırdıklarının⁵⁹ benzerini İbn Sînâ bizzat söz konusu filozofa yakıştırmaktadır. Fârâbî, kendini tarih felsefesi olarak kurduğu bir felsefe tarihinin gerçek teorisyeni olarak konumlandırırken onun İslâm felsefesindeki halefi olan İbn Sînâ da kendisine daha gelişmiş bir felsefi misyon yüklemektedir. Hem tarih felsefesi yapmak hem de eleştirel ontoloji adına bu felsefi farkındalığın daha ileri bir noktayı ima ettiğini düşünüyoruz.⁶⁰ Çünkü filozof, Antik Yunan filozoflarının tamamına birer rol biçme hakkını kendinde görmektedir.

Üçüncü olarak ise, İbn Sînâ'nın Aristoteles sistemini ve onun yolundan gidenlerin tamamını –Peripatetikler- aşabilen kendine ait bir felsefeden –“el-hikmetü'l-meşrikiyye”- söz ettiğini görmekteyiz. Üstelik Müslüman dünyada yetişmiş hal bilginlerinin (arifler) felsefe ile elde edilmiş hakikat seviyesinden daha ayrıcalıklı ve ileri bir hakikat seviyesine erişmiş olduklarını öne sürmektedir. Bu noktada artık İbn Sînâ'nın filozof imgesini Antik Yunan felsefesinden aldığı mirasla sınırlı tutmadığını ve saygı duyulabilecek bir hakikat serüvenini onların yöntemlerine has kılmadığını teslim etmiş bulunuyoruz.

Bir fikir vermesi açısından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın filozof imgeleriyle Platon ve Aristoteles'in filozof imgeleri arasında kısa bir mukayese yaparak buradaki tahlilimizi daha anlamlı kılabiliriz. Öncelikle felsefeye duydukları saygı ve filozof kavramına verdikleri yüksek konum bakımından söz konusu düşünürler arasında bir fark bulunmamaktadır. Her biri için felsefe, insanın ulaşabileceği en üst gerçeklik bilgisinin icat edilmiş en güvenilir ortak bilimidir. Dört düşünür de, felsefenin doğru yöntemine dair sorunlaştırmalarda bulunmuşlar ve gerçek felsefe ile sahte felsefeyi, iyi filozofla kötü filozofu özenle ayırmışlardır. Özel olarak Platon ve Fârâbî, filozofun iyiliğini onun toplumsal kimliği üzerinden anlamlı kılmışlar; Aristoteles ve İbn Sînâ ise, söz konusu iyiliği entelektüel yetkinlikle ifade etmişlerdir. Her bir düşünür için filozof, bilimlerin yanı sıra gerçeklikten haberdar ve iyi davranan kişidir. Platon'da filozofun toplumsal devrimin öncüsü olma özelliği,⁶¹ Aristoteles'te tümel bilgiye sahip olma özelliği,⁶² Fârâbî'de toplumsal gereksinimleri en üst düzeyde bilme, açıklama ve örnek olma özelliği⁶³ ve İbn Sînâ'da ise, akılla

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*; thk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Cil, 1992, c. I, s. 93.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*; nşr. ve çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 2005, İstanbul, s. 140-142, 182-190; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ II. Analitikler*; nşr. ve çev.: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2006, İstanbul, s. 4.

⁵⁹ Platon, *Devlet*; çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 23. Basım, 2012, İstanbul, s. 193-229; krş. bkz. Atakan Altınörs, “Platon ile Aristoteles'in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 15, sayı: 49 (Güz), 2011, Ankara, s. 81-92.

⁶⁰ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, 2008, İstanbul, s. 45-49.

⁶¹ Platon, *Devlet*, s. 214.

⁶² Aristoteles, *Metafizik*, s. 82-83.

⁶³ Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade)*, s. 51-55.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



ulaşılabilir tüm gerçeklikleri en yetkin tarzda bilme özelliği ön plandadır.⁶⁴ İki önemli Antik Yunan filozofu ile İslâm felsefesindeki halefleri arasındaki benzerlik, “felsefe” ve “filozof” kavramlarını dolduran yetkinliğin kendi zamanları ile tamamlandığına inanmalarındadır. Bu bakımdan sözcüğü Thales veya Empedokles’in filozofluğu ile kendilerinin filozofluğu aynı olmadığı gibi eşdeğerde değildir. Aynı zamanda söz konusu aynılık dört düşünürü birbirinden farklı kılmaktadır. Çünkü filozof kavramını yeterince ifade etmek bakımından ölçü her filozofun kendisidir. Fârâbî, Antik Yunan felsefesini oluşturan dünyada medeni bir kimliğin ve kurumsal bir düzenin varlığını kabul etmeye eğilimli görünmediğinden İslâm’ı –günümüzdeki medeniyet kavramının anlamsal çağrışımlarından daha genel olarak- medeniyetin başlangıcı olarak işlemektedir. En azından ona göre kuramsal felsefenin gerçek görünür karşılığı sadece İslâm’ın tarihsel şekillenişinde izlenebilmektedir. Söz konusu medeni durumda filozofun yeri, en üst düzeydeki danışmanlık veya mümkünse başkanlıktır. İbn Sînâ’ya göre de medeni yaşamın olgusallaşması İslâm ile mümkün olmakla beraber filozofun işlevi, entelektüel yetkinlik ve kuramsal danışmanlıkla sınırlandırılabilir. Fârâbî ve İbn Sînâ, din kavramından sadece İslâm’ı anlamakta ve onu bir insanın özel ve toplumsal yaşamındaki inanç içeriğinden fazla bir mevcudiyet olarak görmektedirler. Onlara göre, bir arada yaşayan bilinçli canlılar olarak insanların varoluşlarında İslâm dışında doğal bir yol düşünmek mümkün değildir. Böyle düşüncelerinin sebebi, onların yaşadıkları dönemde ayrıcalıkları ve farklılıkları yaratanın İslâm oluşuydu. Dünya ve dünya sonrası yaşamın kuramsal bilgisi felsefe sayesinde, uygulamalı veya medeni bilgisi sadece İslâm sayesinde edinilebilirdi. Bir anlamda anlayabildiğimize göre, iki Müslüman filozof için, “akıl” kavramı felsefeyi, “hayat” kavramı ise İslâm’ı karşılamakta ve ilki için akıl hayatı tüketmekte ve incelemektedir. İbn Sînâ için ise, akıl hayatı tüketemez ve genellikle kendi sınırlarını kabullendiği nispette başarılıdır. Çünkü ikincisine göre irfan akıldan üstündür. Her iki filozof da, Antik Yunanlı selefleri Platon ve Aristoteles’in bu anlamda bir hayata tanıklık etmedikleri konusunda kendilerinden emindirler ve filozofu onlardan daha gelişmiş bir bilgelik olarak kabul etmektedirler.⁶⁵

Gutas, İslâm medeniyetinde onuncu ve on birinci yüzyıllara gelindiğinde Arapçada icra edilen felsefi ve bilimsel faaliyetlerin Yunanca eserleri aşmış olduğunu ve söz konusu gelişmeyle gölgede kalan Antik Yunan felsefesi ve biliminin bazılarında “öze dönüşçü” bir tepkiye yol açtığını belirtmektedir. Felsefeye ve bilime yaklaşımları yaratıcı ve deneyci olmaktan çok kuralcı ve dar görüşlü olan birtakım insanlar, Yunan felsefesi ve bilimini “yanılmaz” ve “aşılmaz” kabul ettikleri için “bozulmamış” Aristoteles felsefesine dönmeyi felsefi ve bilimsel bir öneri olarak geliştirdiler. Sözcüğü İbn Rüşd ve Endülüs’teki başka yazarlar bu öneriyi seslendirdiler. Münhasıran felsefenin yanı sıra günümüzdeki bağlamda astronomi ve tıp gibi birçok bilimsel sahada yaşanan gelişmeler, eski insanlık mirasının anlamsızlaşmasını ve işlevsizleşmesini müncer kıldı. Çeviri hareketinin önemini yitirmesi –günümüzde resmedildiğinin aksine-, yeni gelişmelerin toplumsal bir dinamizm yaratmış olmasındandır ve öze dönüşçülerin bu noktadaki tepkileri yeni sonuçları engellemeye yöneliktir.⁶⁶

2-İslâm Tarihinde İhtiyaca Binaen Varolan Felsefenin Konumu

Gutas, İslâm medeniyetinde felsefenin konumunu ifade için “Yunanca Düşünce Arapça Kültür” kavramsallaştırmasını önermekte, İslâm’ın felsefeyi ve bilimi, Yunanca, Süryanice, Farsça ve Sanskritçeden yapılan çevirilerle edindiğini saptamakta ve çeviriyi gerekçelendiren etkenin bir tür toplumsal fenomen olduğunu belirtmektedir. Ona göre İslâm felsefesini gerekçelendiren

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Mantûğa Giriş*, s. 5; krş. a.mlf., *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 201.

⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbü Arâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâdila*, s. 114-131; a.mlf., *Fârâbî’nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma Eflatun Felsefesi ve Aristoteles Felsefesi*; Aristoteles, *Metafizik*, s. 81-147; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 169-204; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 182-204; W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*; çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, 2006, s. 184-185, 320-325; Platon, *Devlet*, s. 193-229.

⁶⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*; çev.: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, 2003, İstanbul, s. 147-150.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



kavramın toplumsal fenomen olduğu üzerinde pek araştırma yapılmamıştır ve aslında başka bir gerekçeyle izah etmek de mümkün değildir. Çeviriyle edinilen felsefe ve bilimin Arapça kültürde yaşadığı dönüşüm ve gelişme, daha sonra Batı Avrupa'ya da örnek oldu ve 12. yüzyılda bu defa Arapçadan Latinceye yapılan tercümelemlerle Müslümanların yarattıkları dünyaya benzer bir dünya yaratılmak istendi.⁶⁷

Gutas'ın İslâm'da felsefeyi gerekçelendiren ve İslâm felsefesinin nasıl anlaşılması gerektiğini içeriklendiren önerisinin yanı sıra İslâm'da felsefenin konumuna dair başka okumalar da bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, İslâm'da felsefenin ancak bir felsefe-din çatışması ve takiyye kavramı üzerinden anlaşılabilirliğini varsaymakta,⁶⁸ bazıları söz konusu felsefi faaliyetin daha başlamadan kötürümleştiğini varsayarak onun mevcudiyetini yadsımakta,⁶⁹ kimi yorumcular onun özgünlüğüne ve bağımsızlığına yoğunlaşmakta⁷⁰ ve kimi araştırmacılar da İslâm felsefesinin bizzat varoluşunun ilham verici olduğundan hareket etmektedirler.⁷¹ Bizim meselemiz, İslâm felsefesinin ne denli özgün ve bağımsız bir felsefe olduğuna cevap aramak olmadığı ve söz konusu soruyu bizzat abartılı ve haksız bulduğumuz için işaret edilen yorumlara detaylı olarak değinmeyeceğiz. Fakat belirtmek gerekir ki, son yorum dışında diğer yorumların oryantalizm sorunu, kültürel edilgenlik ve tarihi şimdi güçlü olanların serüvenlerinden ibaret saymak psikolojisiyle ilişkisi bulunmaktadır. Yer verdiğimiz yorumların müşterek maluliyetleri, İslâm'da felsefenin konumuna ilişkin en önemli olayın, Gazzâlî'nin felâsifeyi tenkit etmesi olarak betimlenmesidir. Çünkü tamamının zihinsel arka planında yukarıda değinmiş olduğumuz aydınlanmacı ikilemler iş başındadır ve bir tarihi güncel bir tarihe uyarlamaya çalışmaktadırlar. Bu ise, insana ait bir gerçekliği anlamak için mümkün en yanlış yöntemlerden birisidir. Tarihsel metinlerin doğru okunmasına ilişkin yöntemler üzerinde çalışan çağdaş bir araştırmacı olan Richard E. Palmer, aydınlanmaya dayanan özne-nesne temelli söz konusu okumaları, söylemesi uygunsuz, bir tür "ırza geçme" olarak yorumlamaktadır.⁷²

Bizim araştırmamıza göre, İslâm'da felsefe ihtiyaca binaen varolmuştur. Gutas'ın ve Kutluer'in saptamalarının yanı sıra Aristoteles felsefesine ve bilimine geri dönüşü öneren İbn Rüşd'ün felsefi tespitlerinin bu yönde olduğunu düşünüyoruz. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "hayat" olarak verili aldıkları İslâm'da günümüzdeki anlamıyla akli, felsefi ve bilimsel ihtiyaçların önemli bir bölümü felsefeden yapılan çeviriler sayesinde karşılanmış bulunmaktadır. Bunu anlamak için günümüzdeki gibi felsefe ve bilimi ayrı birer gereksinim alanı olarak tasarlamak lüzumludur. Felsefe ve bilim, İslâm medeniyetinde bir bütündür ve yapılan tercümelemlerle çeşitli gereksinimler gerekli ölçülerde giderildi. Son zamanlarda özellikle İslâm-bilim ilişkileri üzerine yapılan bilim tarihi araştırmaları gereksinimlerle orantılı gelişen veya ilerleyen süreçlerden söz etmektedir. İlgili araştırmalarda felsefe tarihi ile bilim tarihi birbiriyle eşzamanlı olarak ele alınmakta ve Ortaçağda Müslümanların yarattıkları toplumsal devrimlere yoğunlaşmaktadır.⁷³ Tekrar İbn Rüşd'e dönüldüğünde bu durum, felsefenin bir gereksinim olmasıyla meşrulaştırıldığı veya ivedi görüldüğünü doğrulamaktadır. Çünkü İbn Rüşd, felâsife ile kelimacılar arasındaki mesleki yetkinlik ve rekabetleri tartıştığı eserlerinde, felsefenin giderdiği toplumsal gereksinimlerin filozofların

⁶⁷ Gutas, *a.g.e.*, s. 15-37.

⁶⁸ Örnek olarak bkz. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*; çev.: Turan Koç, İz Yayıncılık, 2000, İstanbul, s. 307-338.

⁶⁹ Örnek olarak bkz. Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde; çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1999, s. 46-63.

⁷⁰ Örnek olarak bkz. Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, s. 64-99.

⁷¹ Örnek olarak bkz. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, 2011, İstanbul, s. 40-129.

⁷² Richard E. Palmer, *Hermenötik*; çev.: İbrahim Görener, Anka Yayınları, 2002, İstanbul, s. 317.

⁷³ Colin Ronan, *Bilim Tarihi*; çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, 2. Basım, 2003, Ankara, s. 223-272; krş. Muhammet Özdemir, "Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş", *Türk Yurdu*, Ağustos 2013, cilt: 33, sayı: 312, Ankara, s. 35-41.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



iyiliklerine veya erdemlerine bir kanıt olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda felsefe iyi bir faaliyettir ve Müslüman bir birey için lüzumludur.⁷⁴ İslâm'da felsefe, Francis Bacon'ın Antik Yunan felsefesini eleştirirken öne sürdüğü tarzda, spekülatif ve salt nazari bir faaliyet veya "gevezelik" değildir.⁷⁵ Onun hayat olarak alınan İslâm veya Müslümanlığın çeşitli düşünülüşlerinde gerekliliği ve somut faydaları söz konusu olmuştur. Bahsettiğimiz insani ihtiyaçlar modern dönemlerdeki gibi özentili ve psikolojik olarak hissedilmiş ihtiyaçlar olmayıp doğrudan insanın gerçek yaşamla ilişkisinden doğmuşlardır. Günümüzde İslâm felsefesi üzerine düşünürken bizim de kendi gerçek gereksinimlerimizden yola çıkarak bir çeşit "eleştirel ontoloji" ile değerlendirmeler yapmamız gerekmektedir. Böyle yaklaşıldığında İslâm'da felsefenin –her ne kadar sonradan ve tercümeyle edinilmiş de olsa- gerçek bir ihtiyaca karşılık geldiği ve ayrıca farkındalığın gözetildiği süreçler yoluyla güncellenerek geliştirildiği söylenmelidir.

Sonuç

Bu çalışmada, Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefi tarih yazımları veya bu yöndeki görüşleri tahlil edilerek felsefenin İslâm'daki konumu ve muhtevası üzerinde durulmuştur. Öncelikle "İslâm felsefesi" isimlendirmesinin tarihsel, antropolojik ve felsefi arka planı analiz edilmiş ve söz konusu adlandırmanın mevcut olanı tüketmede yetersiz kaldığı gösterilmiş, ikinci olarak Fârâbî'nin felsefe ve dinî, tarih, dil ve İslâm üzerinden anlamlandırmasına ve İbn Sînâ'nın söz konusu anlamlandırmayı daha ileri felsefi sonuçlara bağlamasına genişçe yer verilmiş ve son olarak bilimsel gereksinimler bağlamında felsefenin İslâm'da nasıl bir gerçek ihtiyaca karşılık geldiği incelenmiştir.

İslâm medeniyetinde ve özel olarak iki sistem filozofu olan Fârâbî ile İbn Sînâ'da felsefenin anlamını ve işlevini doğru anlamak için son iki yüzyıl içerisinde muhtevası yeniden doldurulmuş felsefenin ve aydınlanmacı felsefe-din ilişkileri algısının bir süreliğine göz ardı edilmesi veya tamamen bırakılması gerekmektedir. Böyle yaklaşıldığında "İslâm felsefesi" adlandırmasının günümüzün kavramıyla İslâm medeniyetinin icra ettiği felsefi faaliyetlere göndermede bulunduğu; anlamsal gönderime Hıristiyanlıktaki teolojik problemleri de eklediği fark edilmektedir. Felsefenin anlamı gibi dinin anlamı da Fârâbî ve İbn Sînâ zamanında farklıydı. Bu durumda söz konusu filozofların kendi metinlerinde –birincisinin *Kitâbü'l-Hurûf* ta, ikincisinin ise *Kitâbü'ş-Şifâ* ve *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de- yeniden düzenlemeye ve sistemleştirmeye çalıştıkları olgu, günümüzün anlam çağrışımlarının uzağında bulunmaktadır.

Öncelikle İslâm ile insani tecrübe kendi tabii seyrini izlemiş ve iki filozof mevcudiyeti esas almak yoluyla insani tecrübeyi tarihsel olarak anlamlandırma girişiminde bulunmuşlardır. Modern dönemde Jean-Jacques Rousseau ve Ernest Renan'ın dilin kökenleri konusunda, George Wilhelm Friedrich Hegel'in felsefe tarihi bağlamında ve Michel Foucault'nun insanlığın hakikat tavrı çerçevesinde yapmaya çalıştıkları yeniden düşünme, anlamlandırma, şekillendirme ve tarihteki yerine koyma işinin benzerini Fârâbî ve İbn Sînâ çok önce yapmışlardır. Modern dönemde Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı yazısında ilk defa felsefi olarak kurduğu, öznenin kendi şimdiki zamanı üzerine düşünmesi olayının benzerini, Foucault'nun kavramsallaştırmasıyla bir çeşit "eleştirel ontoloji" olarak, daha evvelde Fârâbî ve İbn Sînâ, Müslüman dünyevi mevcudiyet açısından, yapmışlardır. Fârâbî, bir hayat olarak İslâm ile bir insani ürün veya akıl olarak felsefeyi bir çeşit felsefe tarihi tasarımı üzerinden anlamlandırmaya çalışmakta; burada felsefe tarihini bir tarih felsefesi olarak inşa etmektedir. Müslüman filozof, insanlık tarihine önce dilsel, sonra bilimsel, ardından felsefi ve nihai olarak medeni bir yaşama ulaşma amacını sokmuş; sürekli iyiye seyreden bir aşamalık ile betimlediği insani tarihin bir tür zorunlulukla geliştiğini

⁷⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşfan Minhâci'l-Edille*; çev. ve haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 2004, İstanbul, s. 75-100; 202-235.

⁷⁵ Francis Bacon, *Novum Organum*; çev.: Sema Önal, Say Yayınları, 2012, İstanbul, s. 149.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



öne sürmüştür. Ona göre insanlık tarihi, medeniyeti –yani İslâm’ı- ortaya çıkaracak tarzda zorunlulukla ve aksamayan bir nedensellikte ilerlemektedir. Burada medeniyet, bugünkü anlamından farklı bir anlamda, kurumsal ve düzenli toplumsal yaşamın dinle eşitlenmesi anlamında kullanılmaktadır. İbn Sînâ’nın söz konusu kavramsal ve tarihsel okuma yöntemini olduğu gibi olumladığı görülmektedir.

İkinci olarak, Fârâbî, özel bir bağlamda felsefenin kendini yetkinleştirmesini sorunlaştırmakta ve Aristoteles’ten önce yaşamış ve felsefe yapmış Antik Yunan filozoflarını gerçek filozofun kapsamı dışında bırakmaktadır. Aristoteles felsefesi yetkinleşmiş ve öğretilmesi lüzumlu gerçek felsefedir. Fakat anılan Yunan düşünürü, bunu bizzat kendisi yapmadığı için o da eksiktir ve tamamlanması gerekmektedir. Yaptığı kapsamlı soruşturma ile gerçek felsefeyi yetkinleştirme görevi, örtük bir kabul olarak, bizzat Fârâbî’nin kendisinde görünür olmaktadır. Böylece filozof bir tarih felsefesi olarak kurduğu felsefe tarihi kurgusunda kendisine “muallim-i sâni” (“ikinci öğretmen”) lakabının karşılığını verecek bir felsefi işlev yüklemektedir. İbn Sînâ, Müslüman selefının geliştirdiği bir tarih felsefesi olarak felsefe tarihi kurgusunu daha ileri sonuçlarına vardırarak ve Aristoteles öncesi Yunan filozoflarını bilgisizlikle suçlarken Aristotelesçi felsefenin de eksik olduğunu ve ancak daha titiz bilimsel inceleme ve irfanla tamamlanabilecek bir noktada bulunduğu fikrini bazen örtük, bazen açıkça işlemektedir. İki filozof da Müslüman bilginlerin en yetkinleri olarak kabul ettikleri kelamcılar ve fıkıhçılardan kelamcıları yanlış bir akıl yürütme yöntemini sahiplenmekle suçlarken felsefeye nispetle İslâm’ı tamamlanmış ve kusursuz bir dünya olarak almaktadırlar. Felsefe tarihinde gerçek tek din ve medeni yaşam içeriği olarak İslâm, felsefenin mevcudiyetinden sonra ortaya çıkmış; fakat onunla kıyaslandığında daha istikrarlı bir kıvamdadır. Yine de Fârâbî’ye göre medeni yaşam olarak İslâm, felsefeden sonra ve ona nispetle araçsaldır. Burada Müslüman filozofların kelamcıların konumuna karşı bir tasarımı tarihin zorunlu gerçeği olarak kurdukları dikkati çekmektedir. Böylece bir filozof imgesi sorunu ortaya çıkmakta ve medeni yaşamın kuramsal hakikatlerini bilen ve öğreten özneler olarak onların medeni (Müslüman) ve birincil konumda olmaları talep edilmektedir.

Üçüncü olarak, felsefe, günümüzde Ortaçağ ve Yeniçağ olarak karşılanan dönemde tüm bilimlerle iç içedir ve onun sözcülemi matematik, fizik, tıp ve astronomi gibi bilgi dallarından ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Müslüman veya medeni olarak kavranmış bir dünya tecrübesinde filozof aynı zamanda bir bilim adamı, İslâm’ı iyi bilen bir âlim ve musikişinas bir insandır. Söz konusu bütünlükte felsefe, Müslümanlar tarafından Yunanca, Süryanice, Farsça ve Sanskritçeden yapılan çeviriler yoluyla edinilen ve somut insani ihtiyaçları temin etmek gayesine matuf bir insani etkinlik olarak kavranmaktadır. Felsefe, hem yetkin medeni bir insan olmak için, hem de tüm medeni insanların ihtiyaçlarını karşılamalarına yardımcı olmak için lüzumludur. Bu tarzda mevcut, dönüştürülmüş ve güncellenmiş olan felsefe veya tüm bilimler, İslâm’da sadece meşru değil, aynı zamanda asgari hayati gerekliliklere tekabül etmektedir. Onuncu ve on birinci yüzyıllara gelindiğinde tercüme hareketleri sonlanmış, felsefe alındığından farklı ve oldukça ileri bir tarzda geliştirilmiş ve neticede iki tepkisel hareket ortaya çıkmıştır. İlki, filozofların edindiği konumdan rahatsız olan kelamcıların felsefeye olan mesleki tepkileri ve ikincisi, yeni felsefenin yarattığı gelişmiş şartlarda işlevsiz kalan çevirmenlerin mesleki tepkileri. Birinci tepki din üzerinden, ikinci tepkiyse felsefe üzerinden olgusallaşmış; fakat her iki tepki de İslâm’daki gelişmiş felsefenin –bütün bilimler olarak- medeni yaşamdaki tekabüliyetini ortadan kaldıramamıştır. Günümüzde İslâm felsefesi alanında araştırma yapanlardan bazılarının, anılan iki tepkisel hareketi mesleki birer gelişme yerine aydınlanmacı felsefe-din ikilemi üzerinden kurmaya ve anlamlandırmaya çalışmaları hatalıdır. Zira arada –modern Batı uygarlığıyla İslâm uygarlığı arasında- hem entelektüel arka plan ve terminolojik içerik bakımından önemli farklılıklar bulunmakta hem de bu yöntem amaçsız ilerlemektedir. İslâm tarihini kaçınılmaz bir Batılılaşmaya göre içeriklendirmek amacı abartılı bir amaç gibi görünmekle beraber işarette bulunulan çalışmaların örtük veya bilinçli

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



olarak sahiplendikleri başka bir amaç bulunmamaktadır. Oysa bizzat bizim araştırmamızın temel amacını oluşturduğu şekilde İslâm felsefesi, kendisini mümkün ve aktüel kılanlar tarafından, bilinçli olarak icra edilmiş felsefi bir etkinliğe isim olmaktadır. İslâm felsefesinde felsefenin, bilimin, dinin, tarihin, aklın ve insanın anlam muhtevası ile Antik Yunan felsefesindekilerin ve modern dönemdekilerin genellikle uyuşmadıkları görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslâm felsefesi, ortaya çıkış ve icra edilmiş koşullarından uzak tahayyül edilmekte ve kendi doğal gelişim kurallarına göre güncel kılınarak devam ettirilememektedir.

Kısaca ifade etmek gerektiğinde, Fârâbî ve İbn Sînâ, tercüme sayesinde edinilmiş felsefe ile İslâm coğrafyasında ihtiyaçlarını gidermeye çalışan insanların durumlarını kuramsal olarak sorunlaştırmışlar ve ortaya tarih felsefesi olarak meydana getirilmiş bir çeşit felsefe tarihi kurgusu çıkmıştır. İnsanın en yetkin ve düzenli yaşamı olarak Müslümanlığın bizzat kendisi de bir medeniyet olarak felsefe tarihinde zorunlu bir yer işgal etmektedir. İki Müslüman filozofa göre felsefe tarihi aynı zamanda bir insanlık ve dünya tarihidir. Dil, bilim ve sanatlar, felsefe ve din, mükemmelliğini arayan bilinçli insanın tarihsel uğrak alanlarıdır. Din felsefeden, felsefe bilim ve sanatlardan ve bunlar da dilin gelişiminden zorunlu olarak sonra ortaya çıkmışlardır. Medeni insan olarak Müslümanın ve onu dolaylayan bilinçli bir bilgi bağlamı olarak felsefenin tarihsel koşullarını saptamak ve geliştirmek artık gerçek bir filozofun yegâne vazifesidir. Söz konusu vazifeyi icra edenler de Fârâbî ve İbn Sînâ'dır.

KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir (2008), *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul.
- ALTINÖRS, Atakan (2011), "Platon ile Aristoteles'in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 15, sayı: 49 (Güz), s. 81-92, Ankara.
- ALTINÖRS, Atakan (2014), *50 Soruda Dil Felsefesi*, 7 Renk Basım Yayın, 2. Baskı, İstanbul.
- ALTUNYA, Hülya (2003), *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- ALTUĞ, Taylan (2008), *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- ARNALDEZ, Roger (1999), "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara.
- ARSLAN, Ahmet (1999), *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara.
- ARSLAN, Ahmet (2009), *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2009), *İbni Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ASAD, TALAL (2007), *Sekülerliğin Biçimleri*, (Çev.: Ferit Burak Aydar), Metis Yayınları, İstanbul.
- AYDINLI, Yaşar (2008), *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul.
- BACON, Francis (2012), *Novum Organum*, (Çev.: Sema Önal), Say Yayınları, İstanbul.
- BEDEVÎ, Abdurrahman (2000), "Miskeveyh", *Klasik İslâm Filozofları ve Görüşleri*, (Ed: M. M. Şerif, Çev.: Kasım Turhan), İnsan Yayınları, İstanbul.
- BUMİN, Tülin (2010), *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
- DERRIDA, Jacques (2010), *Gramatoloji*, (Çev.: İsmet Birkan), Bilgesu Yayınları, Ankara.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2001), *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2001), *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- FÂRÂBÎ (2001), *Fârâbî'nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'âde) Eflatun Felsefesi ve Aristoteles Felsefesi*, (Çev.: Hüseyin Atay), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr (1986), *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, (Yay.: Elbîr Nasrî Nâdir), Dârü'l-Meşrik, Beyrut.
- FÂRÂBÎ (1990), *İhsa'ül-Ulûm İlimlerin Sayımı*, (Çev.: Ahmet Ateş), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr (1994) *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (Yay.: Ali Ebû Mülham), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut.
- FÂRÂBÎ (2005), *Fârâbî'nin İki Eseri Fusûlü'l-Medenî Tenbîh Alâ Sebîli's-Saâde*, (Çev. ve Yay.: Hanifi Özcan), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- FÂRÂBÎ (2008), *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı* (Arapça-Türkçe birlikte neşir), (Nşr. ve Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- FERRY, Luc (2011), *Gençler İçin Batı Felsefesi*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2011), *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev.: Veli Urhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2011), *Özne ve İktidar*, (Çev.: Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2012), *Doğruyu Söylemek*, (Çev.: Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- GAZZÂLÎ (2005), *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*, (Neşr. Ve Çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul.
- GUTAS, Dimitri (2003), *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (Çev.: Lütfü Şimşek), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- GUTAS, Dimitri (2004), *İbn Sînâ'nın Mirası*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul.
- HEGEL, G. W. F. (2003), *Tarihte Akıl*, (Çev.: Önay Sözer), Kabalcı Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
- İBN RÜŞD (2004), *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşfan Minhâci'l-Edille*, (Çev. ve Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- İBN SÎNÂ, Ebû Alî Hüseyin İbn Abdullah (1992a), *el-Mübâhasât*, (thk: Muhsin Baydarfer), İntişarat-ı Baydar, Kum.
- İBN SÎNÂ, Eş-Şeyhü'r-Reis Ebû Alî Hüseyin İbn Sînâ (1992b), *Kitâbü'n-Necât*, (thk: Abrurrahman Umeyra), Dârü'l-Cîl, tek ciltte 2 cilt, Beyrut.
- İBN SÎNÂ (2005), *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II*, (Çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN SÎNÂ (2005), *İşaretler ve Tembihler*, (Çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



- İBN SÎNÂ (2006), *Kitâbu 'ş-Şifâ Sofistik Deliller*, (Çev.: Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul.
- İBN SÎNÂ (2006), *Kitâbü 'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, (Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN SÎNÂ (2006), *Kitâbü 'ş-Şifâ II. Analitikler*, (Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN SÎNÂ (2008), *Kitâbü 't-Ta'likât*, (Thk: Hasen Mecîd el-Ubeydî), et-Telvîn, Dimâşk.
- JONES, W. T. (2006), *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- KARA, İsmail (2001), *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KARA, İsmail (2010), *Başlıksız Sunum, Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Ed.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- KAYA, M. Cüneyt (2013), "Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed.: M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul.
- KUTLUER, İlhan (2001), *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.
- KUTLUER, İlhan (2011), *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- LAERTIOS, Diogenes (2013), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev.: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
- LEAMAN, Oliver (2000), *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (Çev.: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010), *Güç İstenci*, (Çeviren: Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.
- ÖZDEMİR, Muhammet (2012), *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- ÖZDEMİR, Muhammet (2013), "Gazzâlî, Nietzsche ve Foucault'da Güç-Hakikat İlişkileri Analizi", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/12 Fall 2013*, p. 989-1008, Ankara.
- ÖZDEMİR, Muhammet (2013), "İbn Haldun ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013*, p. 415-428, Ankara.
- ÖZDEMİR, Muhammet (2013), "Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş", *Türk Yurdu*, Ağustos, Cilt: 33, Sayı: 312, Ankara.
- PALMER, Richard E. (2002), *Hermenötik*, (Çev.: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2012), *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 23. Basım, İstanbul.
- RAWLS, John (2007), *Siyasal Liberalizm*, (Çev.: Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- RENAN, Ernest (2011), *Dilin Kökeni Üzerine*, (Çev.: Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014



- RONAN, Colin A. (2003), *Bilim Tarihi*, (Çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun), Tübitak Yayınları, 2. Basım, Ankara.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2007), *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, (Çev.: Ömer Albayrak), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- SAID, Edward (2000), *Kış Ruhü*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- ŞEHRİSTÂNÎ (2010), *Kitâbu'l-Musâraa Filozoflarla Mücadele*, (Neşr. ve Çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- TERKAN, Fehrullah (2007), *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara.
- TOKAT, Latif (2004), *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- TOKAT, Latif Tokat (2007), "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sayı 2, Ağustos, s. 50-103, İstanbul.
- TUNÇAY, Mete (2004), "Çevirenin Önsözü", *Din Üstüne*, (David Hume), İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara.
- TURNER, Bryan S. (1997), *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, (Çev.: Ahmet Demirhan), İnsan Yayınları, İstanbul.
- TURNER, Bryan S. (2003), *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, (Çev.: İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, 2. Basım, İstanbul.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/4 Spring 2014

