İSLÂM FELSEFESİ

TARİH ve PROBLEMLER

editör
M. Cüneyt Kaya

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Yayın No. 621
İSAM Yayınları 152
İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-
editör
M. Cüneyt Kaya

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 0850
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih
ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013
Altıncı Basım: Eylül 2018
ISBN 978-975-389-862-1

Basım, Yayın ve Dağıtım
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. Alıntıeri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr
Sertifika No. 15402

İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 6. bs. – Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
879 s. ; hrt. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları ; 152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-975-389-862-1

5

FÂRÂBÎ VE BAĞDAT MEŞŞÂÎ OKULU

Yaşar Aydınlı
Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

İslâm felsefesinin kurucu filozofu sayılan ve bu felsefenin ana eğilimlerini belirleyen Fârâbî'nin sisteminde teolojik düşünce ile felsefî düşünce belirgin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır. Aynı şekilde İslâm kültüründe bilimsel ilgileri, meselelere yaklaşım tarzı ve genel olarak entellektüel tavrıyla müslüman filozof tipi Fârâbî'nin şahsında son şekline kavuşmuştur. Fârâbî, bir yönden Yeni Eflâtuncu gelenek içerisinde kendi dönemine intikal eden felsefî birikimi belli bir sistematik içerisinde ele alıp yeniden kurarken, bir yönden de içerisinde yaşadığı fikrî ortamın teorik meseleleriyle ilgilenmiş ve kendine ait olan felsefî bir sistem kurmuştur. İslâm'da felsefî düşünüşün X. yüzyılda ulaşmış olduğu yüksek düzeyin güçlü bir kanıtı olan bu sistem Fârâbî'yi beşerî düşüncenin birinci sınıf filozofları arasına yerleştirmektedir.

Antik-Helenistik dünyanın felsefe mirasını İslâm kültür coğrafyasının ayrılmaz bir parçası haline getiren Fârâbî'nin özellikle bilgi felsefesi ve mantık alanında yaptığı çalışmalar felsefî düşüncenin bu alanlarda yeniden hayat kazanmasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Anadili Türkçe olmasına rağmen Fârâbî Arapça felsefe vokabülerinin

oluşmasında ve genel olarak İslâm kültür vasatında felsefe dilinin teşekkülünde belirleyici etkiye sahip olmuştur. Bu sebeple o, İslâm felsefesinin kurucu filozofu olarak kabul edilmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Şunu söylemek mümkündür ki Fârâbî metafizik meselelerde İbn Sînâ üzerinden İslâm düşüncesini, mantık ve epistemolojiye ilişkin meselelerde de İbn Rüşd üzerinden Batı düşüncesini derinden etkilemiştir. İslâm düşüncesi açısından Fârâbî felsefesindeki özgün yönlerden bir diğeri de dinî ilimlerle aklî ilimleri bir bütün olarak değerlendirmeyi mümkün kılan yeni bir ilim tasavvuru geliştirmesidir. O *mille* kavramı çerçevesinde insan hayatının bütünlüğüne paralel olarak dinî olanla felsefî/aklî olanın bütünlüğünü öngören özgün bir bilim anlayışı ve ona uygun siyasî bir model önermiştir.

Hayatı ve Eserleri

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî olarak tanınan Fârâbî'nin, bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski adı Otrar olan Fârâb şehrinin Vesiç kasabasında 258/870-71 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Hayatı hakkındaki sınırlı bilgiye rağmen özellikle Bağdat'a gelişi ve orada geçirdiği yıllar esnasında yaptığı seyahatler ve kurduğu ilişkiler hakkında elimizde birtakım bilgiler bulunmaktadır. İbn Hallikân'a göre, Fârâbî, "Felsefî ilimleri Bağdat'ta okudu; orada, Aristoteles'in bütün kitaplarını elde ederek inceledi. Bunların anlamlarını ortaya koyup gayelerini kavrama bakımından maharet kazandığı yer de orasıdır."[1] Meşşâî felsefenin merkezi durumunda olan Bağdat'ta, ünlü dil bilgini Ebû Bekir İbnü's-Serrâc'dan (ö. 316/929) gramer dersleri alan Fârâbî, dönemin önde gelen mantık hocası, hıristiyan mütercim ve yorumcu Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tan (ö. 328/940) ve yine hıristiyan olan Yuhannâ b. Haylân'dan mantık tahsil etmiştir.[2]

Fârâbî'nin Bağdat'taki sosyopolitik kargaşa sebebiyle, 330/941-42 tarihinde, belki de bir daha geri dönmemek üzere, Suriye bölgesine, Halep ve Şam'a gittiğini ve Hamdânî Emîri Seyfüddevle ile vefatına kadar devam edecek olan iyi bir dostluk tesis ettiğini biliyoruz. Fârâbî'nin Türkistan bölgesinden Bağdat'a uzanan ve

1 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 154.

2 Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabakātü'l-ümem*, s. 137, 140.

bildiğimiz kadarıyla Harran, Şam, Halep ve Mısır'ı da içine alan geniş bir coğrafyada geçen uzun ve bereketli ömrü, son seyahati olan Mısır'dan Şam'a döndükten sonra 339/950 senesinde nihayete ermiştir.

Fârâbî, ömrünün erken dönemlerinde tanımaya başladığı anlaşılan Aristoteles felsefesini derinlemesine tetkik etmiş, kendi felsefesini de buradan aldığı ilham ve ilkeler doğrultusunda geliştirmiştir. Kendisine yöneltilen, "Sen mi daha bilgilisin, Aristoteles mi?" sorusuna, "Onun zamanında yaşasaydım en gözde öğrencisi olurdum" şeklinde bir cevap verdiği kaynaklarda kaydedilmiştir. Onun Aristoteles ile ilgisini ifade eden bir başka rivayette, Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs* isimli eserinin bir nüshası üzerinde Fârâbî'nin el yazısıyla, "Bu kitabı iki yüz kere okudum" ibaresinin yazılı olduğu belirtilmektedir.[3] Başka bir rivayette ise Fârâbî'nin, Aristoteles'in *es-Semâ'u't-tabî'î* adıyla Arapça'ya tercüme edilen *Fizik*'ini kırk kere okuduğu halde hâlâ okuma ihtiyacı hissettiğini ifade ettiği bildirilmektedir.[4]

Meşşâî mantık geleneğinin ana kaynağı olan *Organon*'un bütün bölümleri üzerine çeşitli şerhler yazan ve bu çerçevede telif çalışmalar yapan Fârâbî'nin özellikle Aristoteles'in *Yorum Üzerine* adlı eserine yazdığı *Şerh*, Aristoteles'in eserlerine yazdığı yorumların günümüze ulaşan en kapsamlısı olup klasik şerh geleneğinin de en güzel örneklerinden biridir. *Organon* külliyatına dair telif çalışmaları arasında ise *Kitâbü'l-Burhân* ve *Kitâbü'l-Cedel*, onun Aristoteles mantığına yönelik özgün yaklaşımlarını ve yorumlarını içermesi açısından oldukça önemlidir. Fârâbî'nin mantık dışında, Aristoteles felsefesini merkeze alarak genel anlamda Antik-Helenistik felsefe mirasının İslâm dünyasına tanıtılması yönünde ciddi çaba sarf ettiği görülmektedir. Felsefe kapsamındaki disiplinleri; tanımları, problemleri ve literatürleriyle ele alan *İhsâü'l-ulûm* (*İlimlerin Sayımı*), Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin her bir bölümünün kapsamını ve genel olarak metafizik kavramını inceleyen *el-İbâne an garazi Aristûtâlîs fi Kitâbi mâ ba'de't-tabî'a* (*Aristoteles'in "Metafizik"teki Gayesinin Açıklanması*), felsefe öğrenimine başlamadan önce bilinmesi gereken şeyler çerçevesinde Yunan felsefe okullarını tanıttığı ve Aristoteles'in eserlerini ele alarak felsefenin tanımı ve gayesi üzerinde durduğu; felsefeyi öğretenle

3 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 154.

4 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 606.

öğrenmek isteyende bulunması gereken özellikleri sıraladığı *Risâle fî mâ yenbagī en yukaddeme kable ta'allümi'l-felsefe* (*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*), Aristoteles ve Eflâtun'un felsefelerini ana hatlarıyla incelediği *Felsefetü Aristûtalîs* (*Aristoteles'in Felsefesi*) ve *Felsefetü Eflâtûn* (*Eflâtun'un Felsefesi*), Aristoteles'in *Metafizik*'inin her biri Yunan alfabesinin bir harfiyle isimlendirilen bölümleri çerçevesinde kurguladığı ve özellikle metafizik-mantık, din-felsefe ilişkisine dair yorumlarıyla ön plana çıkan *Kitâbü'l-Hurûf* (*Harfler Kitabı*) ve epistemolojik bir problem olarak aklı inceleyen ve Aristotelesçi gelenekte önemli bir yerde duran *Fî me'âni'l-akl* (*Aklın Anlamları Üzerine*) bu çerçevede zikredilebilir.

Fârâbî'nin temel felsefî ilgileri ve özgün çalışmaları, onun ahlâk ve siyaset felsefesini de içerecek şekilde kurgulanmış metinlerdir. Fârâbî'nin metafizikle başlayıp siyasetle sona eren ve kendi felsefî sisteminin ana öğretilerini ihtiva eden *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (*Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*) ile kaynaklarda. *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye* veya *Mebâdiü'l-mevcûdât* (*Şehir Yönetimi / Varlıkların İlkeleri*) adıyla anılan eser bu kapsamda ifade edilebilecek iki temel metindir. Bunlar dışında mutluluk, erdem, toplum hayatı, siyaset ve din meselelerini çeşitli açılardan ele aldığı *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde* (*Mutluluğun Kazanılması*), *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde* (*Mutluluk Yoluna Yönlendirme*), *Fusûlü'l-medenî* (*Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*), *Fusûlün münteze'a* (*Aforizmalar*) ve *Kitâbü'l-Mille* (*Din Üzerine*) eserleri de Fârâbî'nin düşünce dünyasını anlamak için önemli birer kaynaktır.[5]

Felsefesinin Genel Yapısı

Fârâbî'nin genel olarak Yunan felsefe geleneğine bağlı bir filozof olduğunu ve bu geleneğin ana eğilimlerine katıldığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede onun kaynaklarının başında Eflâtun ve özellikle Aristoteles gelmektedir. Fârâbî, dil, din ve felsefenin doğuşu ve gelişimini ele aldığı *Kitâbü'l-Hurûf* isimli eserinde Eflâtun'u diyalektik düşüncenin, Aristoteles'i ise burhanî felsefenin hem nazarî hem de amelî planda zirvesi olarak görmekte ve iki filozofu bir süreklilik ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir. Filozof olarak Fârâbî'nin konumu, Yunan

5 Fârâbî'nin eserleri ve Türkçe çevirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, "Fârâbî", s. 157 vd.; Aydınlı, *Fârâbî*, s. 30-38.

felsefesinin Aristoteles'ten sonraki gelişimiyle doğrudan bağlantılıdır. Bilindiği üzere Aristoteles'ten sonra felsefe, büyük ölçüde mevcut durumlarla ve tarihsel bağlamlarla uyumu her daim nazarı itibara alan bir şerh ve uzlaştırma geleneği olarak varlığını sürdürmüştür. Mevcut durumların ve tarihsel bağlamların yani pratiğin taleplerinin, felsefî düşüncenin tarihî seyrine Eflâtun'u merkeze alan, Aristoteles'i ikinci plana yerleştiren bir anlayışın hâkim olmasına yol açtığını söyleyebiliriz. Fârâbî'ye kadar devam eden bu süreç içerisinde özellikle metafiziğe dair meselelerde Aristoteles bir şekilde hep orada olmuştur ama çoğu zaman Eflâtunculuğa göre ikincil ve uyarlanan bir unsur olarak varlığını sürdürmüş ve doğal olarak otantik yapısından git gide uzaklaşmıştır. Eflâtun merkezli felsefî düşünüşün Antik dünyadaki en güçlü akımı olan Yeni Eflâtunculuk ve onunla her dönem etkileşim içerisinde olan hıristiyan felsefe kültürü de geniş ölçüde bu doğrultuda gelişmiştir. Yeni Eflâtunculuk, Aristoteles üzerine yapılan felsefî araştırmaları da bünyesine katarak Antik dünyanın felsefî mirasını tevarüs eden İslâm dünyasına Eflâtun ve Aristoteles'in iç içe geçmiş, yer yer birbiriyle karışmış, belirsiz bir resmini sunmuştur. İslâm dünyasında gelişen felsefenin tarihi bu bağlamda, süreç içerisinde yer değiştirmiş fikirleri ait oldukları yerlere iade etmek suretiyle bu resme bir belirginlik kazandırma süreci olarak da değerlendirilebilir.

İşte bu sürecin başında Fârâbî bulunmaktadır ve o, İbn Ebî Usaybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ'* adlı eserinde muhafaza edilen bir metninde kendini Yunan felsefesinin İslâm dünyasındaki mirasçılarından biri olarak takdim etmekte ve böylece felsefe tarihindeki özel yerini vurgulamaktadır:

> Akademik bir konu olarak felsefe, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de [Batlamyus sülalesinden] Yunanlı hükümdarların zamanında yaygınlık kazandı ve bu yaygınlık kadının [yani Kleopatra'nın] saltanatına kadar sürdü. [Felsefenin] öğretimi, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmeden devam etti. (…) Hıristiyanlık gelene kadar bu böyle sürdü. Daha sonra felsefe öğretimi, bu meselenin icabına bakan hıristiyanların kralı zamanına kadar İskenderiye'de devam ederken, Roma'da sona erdi. Piskoposlar toplanıp [Aristoteles'in] öğretisinin hangi [bölümlerinin] yerinde bırakılıp hangilerinin [öğretimine] son verileceği konusunda bir karar aldılar. Mantığa dair kitapların assertorik (*el-eşkâlü'l-vücûdiyye*) şekillerinin sonuna kadar [*Birinci Analitikler* 1.7] öğretilip bundan sonrasının öğretilmemesi

> görüşüne vardılar; zira onlar [mantığın assertorik şekillerden sonraki kısımlarının] Hıristiyanlığa zarar vereceğini düşünüyorlardı. [Mantık eserlerinin] geri kalanının [öğretimi] İslâm'ın geldiği zamana kadar özel olarak sürdürüldü ki bu öğretim o devirde İskenderiye'den Antakya'ya aktarılmıştı. [Mantık öğretimi] Antakya'da sadece tek bir hoca kalana kadar uzun bir süre devam etti. Bu hocadan iki kişi [mantığı] tahsil etti ve kitapları yanlarına alarak oradan ayrıldılar. Bunlardan birisi Harranlı diğeri Mervli idi. Mervli olan kimseden iki kişi [mantık] tahsil etti (…) İbrâhim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân. [Daha sonra Fârâbî, *İkinci Analitikler*'in sonuna kadar Yuhannâ b. Haylân'dan okuduğunu söylemektedir].[6]

Metinden de anlaşılacağı üzere Fârâbî, kendini hıristiyan hocalar üzerinden, İskenderiye'de gelişen ve Antakyalı hocalar vasıtasıyla Bağdat'a aktarılan Yeni Aristotelesçi geleneğe bağlamaktadır. Fârâbî'nin yaşadığı asırda Bağdat felsefe ve mantık çalışmalarının merkezi durumundadır. Aristotelesçi mantığın bölümleri etrafında yoğunlaşan bu çalışmalar, mantık tarihi ve felsefe öğrenimi açısından yeni bir döneme de işaret etmektedir. Şöyle ki hıristiyan teoloji okullarında tahsil edilen mantık büyük ölçüde VI. yüzyılda İskenderiye'de öğretilen mantık müfredatının özet bir versiyonuydu ve bu da büyük ölçüde teolojinin taleplerine uyarlanmış bir çerçevede sadece *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'in bir kısmını kapsamaktaydı. Başta Fârâbî olmak üzere X. yüzyılda yaşamış Bağdat Meşşâîlerinin çalışmaları, mantığın söz konusu özet aktarımlarından ziyade, doğrudan *Organon*'un kendi metinleri üzerinde yoğunlaşmaktaydı. İşte bu bağlamda Fârâbî "Kendi görevinin, Aristoteles'in metnine yönelik, çoğu Süryânîce özetlerden kaynaklanan yanlış yorumları temizlemek ve aradaki kopukluk döneminin ardından hakiki Meşşâî öğretiyi ihya etmek olduğunu düşünmüştür".[7] Fârâbî'nin önderliğinde oluşan ve İbn Rüşd'e kadar devam eden mantık geleneği içerisinde *Organon* çalışmaları tarihteki en yüksek olgunluk noktasına ulaşmıştır. hıristiyan gelenek içerisinde teolojiye göre konumlandırılan ve daha önce tıpla ilişkilendirilen mantık, Fârâbî ile başlayan ve Gazzâlî'nin kritik değerlendirmelerinde son noktasına ulaşan İslâmî gelenek içerisinde dinî-aklî her tür bilginin kriteri haline gelmiştir.

Fârâbî, İbn Bâcce, İbn Rüşd ve Mûsâ b. Meymûn (Maimonides)

6 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 604-605; çeviri için bk. Reisman, "Fârâbî", s. 62-63.

7 Street, "Mantık", s. 276-278.

gibi filozofların takdir ve övgüsünü almış büyük bir mantıkçıdır ve felsefe tahsilinin ancak ciddi bir mantık eğitiminden sonra mümkün olabileceğini düşünmektedir. Aristoteles'ten sonra İskenderiye'de felsefî ilimler müfredatının zorunlu bir parçası olarak okutulan mantık, Hıristiyanlığın hüküm sürdüğü dönemlerde, yukarıdaki alıntıda da geçtiği üzere, dinî sebeplerle bir sınırlandırmaya tâbi tutulmuştur. Fârâbî, Aristoteles mantığını bir bütün olarak ele alıp aradan geçen asırlardan sonra onu yeniden özgün formuna kavuşturan kişi olmuştur. Böylece, mantığın en önemli konusu olan ispat teorisini inceleyen *İkinci Analitikler* yani *Kitâbü'l-Burhan* müfredattaki aslî yerini geri almıştır. Fârâbî'nin "ikinci muallim/üstat" olarak tanınması, mantık ve felsefî ilimler müfredatındaki bu köklü değişim ve düzenlemeyi gerçekleştirmiş olmasıyla yakından ilgilidir.[8]

Pek çok Yeni Eflâtuncu filozof gibi Fârâbî de, Eflâtun'la Aristoteles'i farklı söylem ve yöntemleri kullanarak bir ve aynı hakikati ifade eden iki filozof olarak değerlendirir. Fârâbî'nin bu kanaatte olduğunu sadece doğrudan bu konuya hasretmiş olduğu *İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması*[9] başlıklı çalışmasından değil, *Mutluluğun Kazanılması* ve bu eserin devamı olarak adı geçen filozofların sistemlerini tanıtmak amacıyla kaleme aldığı *Aristoteles'in Felsefesi* ve *Eflâtun'un Felsefesi* isimli çalışmalardan da anlamaktayız. Dolayısıyla Fârâbî'nin sisteminde Aristotelesçi ve Yeni Eflâtunculuk üzerinden Eflâtuncu unsurların bir arada bulunması şaşırtıcı olmamalıdır. Bununla beraber filozofumuzun özellikle mantık alanında Aristotelesçilik doğrultusunda kesin bir duruşa ve berrak bir zihne sahip olduğunu görmekteyiz. Fârâbî kendi sistemini Aristotelesçi mantığın oluşturduğu sağlam zemin üzerinde kurmayı amaçlamış ve bu sebeple *Kitâbü'l-Burhân*'da görüleceği üzere, tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi, mantığı insan zihninin sınırları içerisinde temellendirme konusunda son derece hassas davranmıştır.

İslâm kültür dünyasında yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, diğer İslâm filozofları gibi, bu kültürün içerisinde doğup gelişen problemlerle

8 Reisman, "Fârabî", s. 62.

9 Bu eserin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda ileri sürülen şüpheler için bk. Rashed "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al- Fârâbî"; Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle".

uğraşmıştır. Hem filozof olarak hem de İslâm kültürüne mensup bir düşünür olarak Fârâbî'yi meşgul eden ve ortaya koyduğu felsefenin merkezinde yer alan temel problemin felsefe-din ilişkisi problemi olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, Aristoteles felsefesini veya ona ait olduğunu düşündüğü felsefî sistemi hakikatin tek doğru ifadesi olarak kabul etmekte ve kendine ait *mille* kavramını da bu çerçevede oluşturmaktadır. Filozof olarak Fârâbî'nin, kültürü, ana tezahürleri içerisinde birliği bütünlüğü olan bir yapıya kavuşturma amacına sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Tabiidir ki o, bu birliği felsefe ile ve felsefenin içerisinde kalarak gerçekleştirmeyi planlamıştır. Bu açıdan, onun projesi, daha önce Kindî'de olduğu gibi, her şeyden önce, felsefenin müslümanlar nezdinde meşrûluk kazanması amacını taşımaktadır. Fakat Fârâbî'nin tavrı çok keskindir ve Kindî'den farklı olarak, otorite koltuğuna tartışmasız bir tarzda felsefeyi yerleştirir.

Fârâbî'nin tartıştığı pek çok problemin dinî/teolojik paralellerini görmek zor değildir. Tanrı ve sıfatları, tanrısal varlıklar ve faal akıl, insan ve fiilleri, vahiy ve ilham, ilk başkan, filozof, peygamber ve daha birçok konunun Fârâbî'nin ahlâk-siyaset felsefesinde çoğu zaman felsefenin kavramsal formları içerisinde ele alındığını görmekteyiz. Gerçi o, kimi zaman, meselâ faal aklı İslâm'ın vahiy meleği Cebrâil ile özdeşleştirirken yaptığı gibi, ele aldığı konuların dinî karşılıklarını vermeyi de ihmal etmemektedir. Bununla beraber, onun, felsefenin doğasından kaynaklanan sebeplerle, dinî terimleri kullanmamaya özen gösterdiği de bilinmektedir. Onun düşüncesi, sadece İslâm dininin kavramsal içeriğini göstermeyi değil, genel olarak din olgusunun felsefî açıklamasını yapmayı da amaçlamaktadır.

Fârâbî Felsefesinin Merkezî Kavramı Olarak Mutluluk

Fârâbî'nin temel felsefî ilgisi ahlâk, siyaset ve genel olarak insan konularında yoğunlaşmıştır. Bu açıdan Fârâbî felsefesinin merkezî kavramı *mutluluk*tur ve onun sistemini bu kavramdan hareketle tahlil etmek mümkündür. Fârâbî'ye göre, her bir varlık türü belli bir teleolojik işleyiş içerisinde kendi türsel formuna doğru gelişir ve o formun gizil olarak sakladığı şeyi gerçekleştirme çabası içerisinde olur. Yetkinleşme çabası tabiatın ana dinamiği olarak görülmektedir. Bir taş parçası, doğal olarak merkeze doğru iner; bir elma çekirdeği,

doğal olarak elma ağacı olmak ister; bir tay büyüyüp yavru sahibi olma isteğini doğasında bulur ve ona yönelir. Yetkinleşme arzusu insanda da doğal olarak bulunmaktadır ve her bir insan yavrusu son yetkinliğine ulaşmak ister. Aslında, yetkinlikler türsel formlarla ilişkilidir ve her türün bireyleri kendi türlerine ait yetkinlikleri gerçekleştirmeye yönelirler. İnsan türüne özgü yetkinlik, düşünme ve konuşma yetisi olduğuna göre, onun yetkinliği de bu yeti ile yani düşünmeyle ilgilidir. Buna göre, meselâ, cisimsel gelişme veya yeme ve içme, türe değil cinse ait özellikler olduğu için onlara dönük etkinlikler özel olarak insanî değildir. Bir ağacın resmini yapmak, bir topluluğa hitap etmek veya bahçedeki meşe ağacının varlık tarzı üzerine araştırma yapmak sadece insan türüne has etkinliklerdir ve dolayısıyla bunlar insana özgü yetkinlikler alanına girmektedir.

Fârâbî, yetkin olanla iyi olanı bir arada düşünür. Aslında ona göre, her insan doğal olarak iyi kabul ettiği şeyleri ister, onlara yönelir ve onları elde ederek yetkinleşmeye çalışır. Bu anlamda her insanî davranış iyi olanı amaçlamaktadır. Eğer iyiden söz ediyorsak bir *en iyi* ve eğer mükemmelden söz ediyorsak bir *en mükemmel*in varlığı da kaçınılmaz olur. Mutluluk en yüksek "insanî yetkinliktir", dolayısıyla, her bir insan, doğal olarak mutlu olmak ister. Mutluluk en son yetkinlik (*kemâl*) ve en yüksek iyidir; çünkü diğer bütün iyiler ve yetkinlikler kendileri dışında bir şeye ulaşmak için istenir, ama sadece mutluluk kendisi için talep edilir ve ona ulaşıldığında bütün istekler sona erer.[10] Fârâbî insanî son yetkinlik olarak gördüğü mutluluğu, "kendine-yeterlik" olarak değerlendirmektedir. Buna göre, bir şey başkalarına ihtiyaç duymaksızın kendi başına var oluyor ve varlığını devam ettiriyorsa onun yetkin ve mutlu olduğunu söyleriz. Kendi başına var olma durumu en yüksek düzeyde Tanrı'da temsil edilir, dolayısıyla onun en yüksek mutluluk düzeyinde olduğu söylenebilir. Sonra ikincil nedenler ve faal akıl gelir, zira onları var kılan sebepler, dolayısıyla bağlı bulundukları ilkeler azdır. Sonra maddede var olan ve ona bağlı olan varlıklar, yani insanlar gelir. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz/ilinek gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmesi ve bu olgunluk üzere sürekli kalmasıdır. Bu

10 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72 (trc. s. 39); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 106 (trc. s. 90).

düzeye erişen insan ruhu varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymaz ve böylece gayri maddî varlıklar sınıfına dahil olur.[11] Beden ve genel olarak madde Meşşâî gelenekte her ne kadar özü bakımından kötü değilse de tamlığa ve mükemmelliğe engel teşkil eden bir noksanlık belirtisidir. Dolayısıyla insanın kemal noktası olan en son mutluluk ancak öte dünyada gerçekleşir.[12]

İnsan ruhunun bedenden bağımsız bir sûret olarak var olma durumunu ifade eden mutluluk, genel olarak dünyevî varlıkla bir hesaplaşma ve onu anlayarak aşma çabasını gerekli kılmaktadır. Maddenin mistik inkârı tarzında bir mutluluk tasavvuru Fârâbî'de mevcut değildir. Fârâbî'nin ahlâk sisteminde maddî olanın aşılması, mistik bir yüz çevirme değil, insanın bir irade varlığı olarak bu alana nüfuz etmesi, metafiziksel özü doğrultusunda onu çekip çevirmesi ve ona bir şekilde katılmasıyla mümkün olmaktadır. Mutluluk için zorunlu olan teorik yetkinliğin elde edilmesi, ancak pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılmasıyla gerçekleştirilebilir.

Fârâbî'nin mutluluk tasavvuru filozofumuzun *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde zikredilen her pratik ve teorik bilimi, hayat dediğimiz bütünün işlevsel parçaları olarak birbiriyle organik bir ilişki içerisine sokmaktadır. Mutluluk, insanın kendisine ve kendi türüne (psikoloji, antropoloji, siyaset), içerisinde yaşadığı ve bir parçası olduğu dünyaya (fizik bilimler), bütün var olanların birinci ve ikinci dereceden ilkelerine (metafizik, teoloji, kozmoloji) ilişkin bir tasavvur ve kavrayışı, kısaca felsefî etkinliği şart koşar:

> Mutluluğa güzel şeyler bizde yerleşik hale geldiğinde ulaştığımıza ve güzel şeyler de bizde ancak felsefe sanatı sayesinde yerleşik hale geldiğine göre, bundan, kendisiyle mutluluğa ulaşılan şeyin felsefe olduğu, zorunlu olarak ortaya çıkar. Felsefe ise bizde ancak temyiz yetkinliği ile oluşur.[13]

Bu anlayış çerçevesinde bizi iyi olana ulaştıran teorik ve pratik bütün bilim dalları ve bu bağlamda doğru ve kesin bilginin elde edilmesini mümkün kılan mantık sanatı mutluluk kavramıyla

11 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32 (trc. s. 2); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105 (trc. s. 59-60).

12 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 52 (trc. s. 20).

13 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 77 (trc. s. 52).

irtibatlandırılmış olmaktadır.

İlimlerin Sınıflandırılması

Fârâbî'nin eserlerinde ilimlere dair iki sınıflandırma bulunmaktadır. Aristotelesçi geleneği yansıtan ilkinde, ilimler yöneldikleri alanın yapısı ve hedefledikleri gayelere göre tasnif edilmektedir. Buna göre, genel olarak sanatlar ya iyiyi ya da faydalıyı elde etmeye çalışır. Sadece iyiyi elde etmeyi amaçlayan sanatın felsefe olduğunda kuşku yoktur. İyinin de, biri sadece bilgi, diğeri ise bilgi ve fiil olmak üzere iki çeşit olması, felsefenin de ikiye ayrılmasını gerektirir: Nazarî/teorik felsefe ve amelî/pratik felsefe veya siyasî felsefe.

Nazarî felsefede özelliği sadece bilinmek olan ve insan iradesine ve tasarrufuna konu olmayan Tanrı, kozmik akıllar, gök cisimleri, tabiat varlıkları, cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insan gibi varlık türleri ile sayılar ve büyüklükler gibi soyut şeyler ele alınırken, amelî felsefede özelliği sadece bilinmek değil yapılmak da olan ve bu nedenle insan iradesine konu olan varlık türleri ele alınır. Nazarî felsefe matematik, fizik, metafizik ve bunlarla ilgili bilimlerden; siyasî felsefe ise ahlâk ve siyaset ilminden oluşmaktadır. Matematik bilimlerden aritmetik ve geometri sırasıyla sayı ve büyüklükleri konu edinirken; optik, astronomi, müzik, mekanik ve dinamik, sayı ve büyüklükleri özleri itibariyle içeren varlıkları inceler. Doğa bilimi, elementlerden başlayıp insana kadar yükselen oluş çizgisinde cisim ve cisimde olanı; metafizik ise maddî olmayan ve maddede bulunmayanı yani Tanrı ve tanrısal varlıkları ele alır.[14] Bu tasnifte Fârâbî, Aristoteles gibi insan zihnini diğer bilgilerin ve bilimlerin tahsiline hazırlayan ve onu yanlışa düşmekten koruyan mantık sanatına yer vermemektedir.

Fârâbî'nin yaratıcılığını ve özgün bakışını yansıtan ikinci tasnif onun meşhur eseri *İlimlerin Sayımı*'nda bulunmaktadır. Bu eser Fârâbî'nin ilim ve felsefeye ilişkin tasavvurunu anlamak bakımından son derece mühimdir. Fârâbî kendi dönemindeki ilimleri, bölümlerini ve muhtevalarını göstermek ve bu şekilde fayda sağlamak için kaleme aldığı *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde, dil ilmi, mantık, matematik ilimler, tabiat ilmi, ilâhiyat ilmi (metafizik), siyaset ilmi, fıkıh ilmi ve kelâm

14 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 76 (trc. s. 49).

ilmi olmak üzere sekiz ilimden bahsetmektedir.[15] Fârâbî, içerisinde yaşadığı kültür ve hayatla ilişki içerisinde fıkıh ve kelâm ilimlerini de, genel olarak felsefe ve özel olarak siyaset ilmi ile irtibatlandırarak felsefî ilimlere dâhil etmektedir ki bu yeni bir yaklaşımdır.

Metafizik ve Kozmoloji

Fârâbî, Tanrı, evren ve insana ilişkin, felsefî örgüsü özenle kurulmuş bir sistem ortaya koymuştur. Metafizikçi olarak Fârâbî'nin kurduğu yapı, Eflâtun, Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların etkisini yansıtmakla birlikte, kendisine özgüdür. Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun felsefî etki kaynakları arasında öncelikli olarak Aristoteles ve Plotinus'un bulunduğunu görmekteyiz. Aristoteles'te daha çok gâî sebep olarak da tasavvur edilen ve hareketin hareketsiz ilk sebebi olarak sistemdeki yerini alan Tanrı, Fârâbî metafiziğinde sadece bir ahlâkî ilke ve gâî sebep olarak değil, fâil sebep yani varlık veren yaratıcı ilke olarak da bulunmaktadır. Tanrı, bütün var olanlara varlık veren ezelî, nihaî ilkedir. Tanrı ilk mevcuttur, gayri maddî olup eksikliğin her türünden uzaktır ve bu sebeple de en üstün ve en yetkin varlıktır. Tanrı, mutlak anlamda sebepsiz, basit ve hem varlık hem de sayı bakımından tektir; özü, cevheri, varlığı ve nitelikleri bir ve aynı şeye işaret eder; böyle olmak suretiyle de eşi ve dengi olmaktan münezzeh olur. O, maddesiz olmak bakımından her tür imkândan ve kuvveden uzak olarak salt fiil ve salt akıldır.[16]

Plotinus'un Tanrı'yı akıl üstü bir varlık olarak tasavvur etmesine karşın Fârâbî, *Metafizik*'in Lambda bölümünde tasvir edildiği şekliyle Tanrı'yı "kendini düşünen akıl" olarak nitelendirmektedir. Fârâbî'nin, sıfatlar meselesinde Aristoteles'in yoğun etkisi altında olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, bizzat Aristoteles'i takip ederek[17] düşünmeyi (*ta'akkul*) ilâhî süjenin en yüksek aktı olarak değerlendirir ve Tanrı'nın aklettiğini söyler. Tanrı, düşünendir, hatta bizzat akıldır. Çünkü "Bir varlığın akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine engel olan şey maddedir". Buna göre, eğer bir şey maddede değilse ve varlığında maddeye ihtiyaç

15 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 43 vd.

16 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 42 (trc. s. 11); Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 37 (trc. s. 33).

17 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 35 (trc. s. 125 vd.).

duymuyorsa, o şey akıldır ve bilfiil akledilendir (*ma'kûl*). Bundan ötürü, her bakımdan gayri maddî olan Tanrı, tözü itibariyle bilfiil akıl ve bilfiil makuldür. Ancak O'nun akledilir olması, insanî düşünme aktında olduğunun aksine, ne hâricî bir düşünene (*âkil*) ihtiyaç gösterir ne de bir süreç içerisinde gerçekleşir. Tanrısal düşünme faaliyetinde, süje-obje ayrılığı ortadan kalkar ve düşünenle düşünülen aynîleşir. Düşünen öz, düşünülen öz olur ve böylece akledilir olması bakımından "akıl" olur: Tanrıda "akıl, âkil ve ma'kûl bir ve aynı anlama gelir. Onlar tek bir öz ve bölünmez bir tözdürler."[18] Fârâbî, ilim, hikmet, hayat, adalet, cömertlik ve aşk gibi Tanrı'yı kendileriyle nitelendireceğimiz isim ve sıfatlar konusunda da aynı yaklaşımı sergilemekte ve bu isim ve sıfatların Tanrı'da bir ve aynı zata işaret ettiklerini özenle belirtmektedir.

Fârâbî Tanrı-evren ilişkisini Yeni Eflâtuncu felsefeye bağlı kalarak tasvir etmekte ve Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki nedensellik bağını bu yolla tesis etmektedir. Bütün var olanların nihaî kaynağı ve en son nedeni, Bir olandır (*el-Evvel*), Tanrı'dır. Bütün var olanlar ezelî ve zorunlu bir sudûr ile yani herhangi bir iradî belirleme olmaksızın Tanrı'dan çıkmıştır ve hepsi öz bakımından mümkün varlık kategorisinde yer almaktadır. Kendinde varlığa sahip olmak Tanrı'ya özgüdür ve o kendi özünü bu doğada kavramak suretiyle bütün mevcudatın en son varlık verici nedeni olur. Dolayısıyla Fârâbî metafiziğinde ikincil nedenler veya soyut/ayrık akıllar olarak nitelendirilen tanrısal varlıklardan maddî varlıklara kadar her bir şey hem varlığını ve hem de gayesini Tanrı'dan almaktadır.

Fârâbî'nin Yeni Eflâtuncu metafizik ekseninde inşa ettiği evren tasavvuru Aristoteles'in ay üstü ve ay altı ayırımına dayalı evren anlayışı ile Batlamyusçu astronominin bir karışımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışa göre evren, merkezinde dünyanın sabit olarak yer aldığı iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır.[19] İlk akıldan başlayıp maddeye kadar inen var oluş süreci Tanrı'nın kendini akletme fiiliyle başlar ve birbiriyle hiyerarşik ilişki içerisinde olan mertebeli bir yapı arzeder. Bu yapının altı ilkesini Fârâbî şöyle belirtmektedir:

18 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 46 (trc. s. 39); a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 45 (trc. s. 13).

19 Black, "Fârâbî", s. 226.

> Cisimlerin ve arazların kendileriyle kāim olduğu ilkeler altı sınıf olup, bunlardan her birinde altı mertebe bulunmaktadır. İlk Sebep ilk mertebede, ikinci sebepler ikinci mertebede, faal akıl üçüncü mertebede, nefis dördüncü mertebede, sûret beşinci mertebede, madde altıncı mertebede bulunmaktadır. İlk mertebede bulunanın çok olması mümkün olmayıp O tektir, birdir. Diğer mertebelerin her birinde bulunanlar ise çoktur. Onlardan üçü, yani İlk Sebep, ikinci sebepler ve faal akıl ne cisimdir ne de cisimde var olurlar. Onların üçü, yani nefis, madde ve sûret ise özleri cisim değildir, fakat cisimde var olurlar. Cisimler ise altı cinstir: Semavî cisim, düşünen hayvan, düşünmeyen hayvan, bitki, madenî cisim ve dört unsur. Âlem, işte bu altı cins cismin oluşturduğu bütündür. İlk, Tanrı olduğuna inanılması gereken şeydir ve o ikincilerin ve faal aklın varlığının yakın nedenidir. İkinciler semavî cisimlerin varlığının nedenleridir. Bu cisimlerin cevherleri onlardan meydana gelmiştir. İkincilerin her birinden semavî cisimlerin her birinin varlığı zorunlu olarak çıkar. İkincilerin mertebe bakımından en üstte olanından ilk semanın varlığı en altta olanından da içinde ayın bulunduğu kürenin varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu en üst ile en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı birer birer zorunlu olarak çıkar. İkincilerin sayısı semavî cisimlerin sayısıncadır. İşte bu ikincilere "ruhanî varlıklar", "melekler" ve benzeri adlar verilmelidir.[20]

Fârâbî, İlk'ten başlayıp maddeye kadar inen bu varlık ve akıl taşmasının daha ayrıntılı bir açıklamasını *Ârâ*'da yapmaktadır. Tanrı'nın varlığından belli bir düzen içerisinde, Tanrı'yı saymazsak onuncu akla, sayarsak on birinci akla yani faal akla kadar devam ederek ay üstü âlemin soyut varlıkları, her biri varlığını üstünde olandan almak ve altındakini var etmek suretiyle meydana getirir. Tanrı'nın yalnızca kendi zatını akletmekten ibaret olan tek bir fiile sahip olmasına karşın, ikincil nedenler olarak isimlendirilen kozmik akılların, biri Tanrı'yı akletme, diğeri kendi zatını akletme ve neticesinde kendine has bir varlıkla var olma (*tecevhür*) şeklinde iki fiili bulunmaktadır. Onlardan her biri, birinci fiili gerçekleştirerek, kendisi gibi gayri maddî olan bir sonraki aklın varlık sebebi olurken, kendi zatını akletme neticesinde de bir gök küresinin varlığının sebebi olur. Kozmik akılların kendi zatlarına yönelik akletme fiillerinden sırasıyla ilk gök, sabit yıldızlar küresi, Zühal (Satürn) küresi, Müşteri (Jüpiter) küresi, Merih (Mars) küresi, Güneş küresi, Zühre (Venüs) küresi, Utârit

20 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31 (trc. s. 1-2).

(Merkür) küresi ve Ay küresinin varlıkları zorunlu olarak sudûr eder. Böylece on akıl ve dokuz felekten oluşan ay üstü âlem tamamlanmış olur. Bu taşma sürecinin son halkası olan faal akıl ile birlikte, var olmak için bir madde ve dayanağa (*mevzû'*) muhtaç olmayan, yani cevherleri bakımından akıl ve ma'kûl olup yetkinliklerine başından itibaren sahip olan varlıklar sona ermektedir. Aynı şekilde Ay küresiyle birlikte, tabiatları gereği dairevî harekete sahip olan semavî cisimler de son bulmaktadır.[21]

Tanrı'nın ezelî olarak kendi zatını düşünmesiyle eş zamanlı olan kozmik çıkış süreci bir varlık verme etkinliğidir. Bu etkinlik, en mükemmel varlıktan en noksan varlığa kadar, bütün mevcudatın varlığının zaman dışı, ezelî ebedî kaynağıdır: "İlk olanın tözü, ister mükemmel ister kusurlu (*nâkıs*) olsun var olan her varlığın kendisinden taştığı bir tözdür."[22] Sözü edilen çıkış, aynı zamanda çokluğun ve buna bağlı olarak yetkinlikten uzaklaşmanın başlangıcıdır. Yeni Eflâtuncu geleneğin, "Birlik ve yetkinlik Bir olana yaklaştıkça artar, Bir olandan uzaklaştıkça azalır" şeklindeki ilkesi, Fârâbî'nin sudûr öğretisinde de göz önünde bulundurulmaktadır. Buna göre, İlk'ten diğer varlıkların taşıp çıkması, yetkin olandan noksan olana, yani bir olandan çok olana doğru inen kademeli bir yapı içerisinde gelişmektedir. Bu kademeleşme, ilâhî adalete göre "Varlık bakımından en mükemmel olandan başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir; onu, gittikçe daha kusurlu (noksan) mevcutlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde varolması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır."[23]

Ay altı dünyada, ay üstü dünya için düşünülen model tam tersine çevrilerek, var olanların sıra düzeni noksan olandan mükemmel olana doğru yükselen mertebeler şeklinde tasvir edilmektedir. Bu varlık kademelerinin (*merâtib*) hepsinin maddî dayanağını oluşturan ilk mertebede, "cisimlerle arazların varlık ilkeleri" arasında en aşağı düzeyde bulunan ilk madde yer almaktadır ki onun "Ne kesinlikle verilmiş bir varlığı vardır, ne de iki zıtlıktan biriyle bulunur".[24]

21 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 61-62, (trc. s. 51-53).

22 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 57 (trc. s. 46).

23 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 57 (trc. s. 46).

24 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 58 (trc. s. 24).

Bununla beraber, bir varlık ilkesi olarak madde, ay altı dünyasının bütün varlık mertebeleri için, deyim yerindeyse bir ana kucağıdır. Aristoteles'te olduğu gibi[25] Fârâbî'de de fenomenal varlıkta madde ile sûretin ilişkisi korelatif bir bağlılık olarak nitelendirilmektedir: "Sûretin varlığı ancak maddede mümkün olur. Madde ise, cevheri ve tabiatı gereği sûret için vardır".[26] Bundan dolayı, dört unsurdan başlayıp insana kadar yükselen süreçte her bir varlık madde ile formdan müteşekkil olarak var olur.

Psikoloji: Nefis ve Akıl

İlk'ten maddeye kadar devam eden iniş süreci, ay altı dünyada noksan olandan yetkin olana doğru piramidal yapılanma içerisinde ilerleyen bir yükseliş sürecine dönüşür. En altta, bütün tabiî varlıkların ortak maddeleri olan dört unsur, daha sonra sırasıyla inorganik varlıklar yani madenler, onları takiben organik varlıklar yani bitkiler ve düşünmeyen hayvanlar ve piramidin zirvesinde, düşünüp konuşabilen hayvan olarak insan yer alır. İnsan tabiatın gayeli işleyişinin en son noktasında bir madde ve ruh varlığı olarak ortaya çıkar. İnsan, hem doğal donanım hem de kendine özgü yetenekleri bakımından en üstün tabiî varlıktır. Tabiatın bitkiye, hayvana ve genel olarak doğal nesnelere yerleştirmiş olduğu bütün güçler onda bir araya gelmiştir. Tabiat varlığı olarak insan, hayvan cinsine dahildir ve onun doğal özelliklerini yansıtır; yani beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını yerine getirdiği bitkisel nefis ile kendisine idrak ve hareket kabiliyeti kazandıran hayvanî nefse sahiptir.

Fârâbî nefsin tanımına dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmaz ve sadece bir yerde Aristoteles'in tanımını aktarır,[27] fakat konuyla ilgili yaklaşımı ağırlıklı olarak Aristotelesçi geleneği yansıtır. Bununla beraber insan aklının aşamalarının tasvirinde özellikle İskender Afrodîsî'nin (y.d. 200) yorumlarına ve insan aklının ittisâli meselesinde de Yeni Eflâtuncuların ruh görüşüne yakın durur. Öte yandan Tanrı-insan ilişkisi meselesinde ve özellikle vahiy ve nübüvvete dair açıklamalarda İslâmî motiflerin de değerlendirmelerine yoğun biçimde dahil

25 Ross, *Aristoteles*, s. 89.

26 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 38 (trc. s. 7).

27 Fârâbî, *Fî mesâil müteferrika*, s. 18.

olduğunu söyleyebiliriz. Nefse dair konular (psikoloji ve epistemoloji) Fârâbî'de insan felsefesinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Zira insan felsefesinin merkezî kavramı olan mutluluk insan nefsinin maddeden mufârakat sürecinin bir tasviri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefsin mufârakatı ile kastedilen, "Nefsin varlığını devam ettirmesi için bedenin kendinin maddesi olmasına ve fiillerinin herhangi birini yaparken ya cisim olan bir âleti (bedenin bir organını) ya da cisimdeki herhangi bir yetiyi kullanmaya asla muhtaç olmamasıdır. Çünkü bu şeylerden herhangi birine muhtaç olmaya devam ettiği müddetçe ayrılmış (mufârakat etmiş) olamaz. Bu ise ancak insana özgü olan nazari akıl için söz konusudur".[28] "Nefsin düşünen parçası yetkinleşip (*istekmele*) bilfiil akıl olduğunda maddeden soyut şeylere yakın bir benzerlik içinde olur."[29]

Nefis-beden ilişkisi Meşşâî gelenekte madde-sûret ilişkisi ve dolayısıyla cevher meselesiyle ilgili bir konu olarak tartışılmıştır. Aristoteles'te madde ile sûret arasındaki ilişki ay altı dünyanın varlıkları çerçevesinde birbirini gerektiren ayrılmaz bir ilişki olarak vazedilmiştir. Esasen mesele madde ile sûretin ayrı olarak var olmasının mümkün olup olmadığının irdelenmesidir. Tanrı'nın ve tanrısal akılların durumu bir tarafa, Aristoteles genel bir ilke olarak birleşik varlıkta sûretin maddeden ayrılmaz olduğunu kabul etmektedir. Bununla beraber bazı sûretlerin maddesinden ayrıldıktan sonra var olmaya devam edebileceğini de belirtmektedir: "Ruh (*nefs*) böyle bir varlıktır; ancak bütünü itibariyle ruh değil, akıl. Çünkü ruhun bütünü için muhtemelen bu imkânsızdır."[30] Aristoteles'in aklın maddeden soyut bir varlık tarzına sahip bulunduğuna dair daha açık ifadeleri onun nefse dair kitabında yer almaktadır. O, bu eserinde aklın "Sanki nefsin bir nedeni olarak varlığa geldiğini, sabit ve kesinlikle bozuluşa uğramaz" olduğunu belirtir. Ona göre, "Faal akıl gerçek niteliğini (maddeden) ayrıldığında kazanır ve ancak o zaman ezelî ve ebedî olur". Aristoteles'in nefsin ayrılabilirliğine ilişkin görüşü yorumcuları fazlasıyla meşgul etmiştir fakat ortaya net bir görüş de çıkmamıştır. Bununla beraber, gerek *De Anima*'da (*Ruh Üzerine*) gerekse *Metafizik*'te insan nefsinin düşünen kısmının maddeden ayrı bir varlık tarzına

28 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 155 (trc. s. 64).

29 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 42 (trc. s. 10).

30 Aristoteles, *Metafizik*, 1070ª-25.

sahip bulunduğu ve dolayısıyla ayrı veya ayrılabilir bir nitelikte olduğu açıkça ifade edilmiştir. Aristoteles'in görüşleri bağlamında belki daha önemli olan problem, faal aklın insan ruhuna aşkın olup olmadığı konusudur. İskender, nefsin parçası olarak aklın yok olmaya mahkûm olduğunu düşünerek faal aklı Tanrı'yla özdeşleştirmektedir. Bu yoruma katılmayan İbn Rüşd ise tanrısal kabul ettiği faal aklın insan aklında "dışarıdan katılan" bir unsur olarak bulunduğunu ve netice itibariyle fiilinin kendi cevheri ile özdeş olduğu bir varlık mertebesine yükselebileceğini düşünmüştür.[31] Nefsin düşünen kısmının ne şekilde mufârakat edeceği konusu gerçekten çetrefillidir. Aristoteles'e göre, "Bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman ancak bir başka bilfiil bir varlık sayesinde çıkar".[32] Eğer akıl kuvve halinde bir şeyse, onu fiil haline getirecek olan fâil ilke nedir?

Fârâbî, kozmik sudûrun ay üstü âlemdeki son halkası olan faal aklı insan aklını kuvve durumundan bilfiil duruma geçiren metafizik ilke olarak kabul etmiş ve bu akılla insan aklı arasındaki ilişkiyi Aristoteles'in yaptığı gibi, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamaya çalışmıştır:

> İnsanda faal aklın yeri güneş karşısında gözün aldığı yere benzer. Nasıl ki güneş göze ışık verir, böylece göz güneşten aldığı bu ışıkla bilkuvve görücü iken bilfiil görücü olur. Yine bu ışıkla göz, bilfiil görmeye sebep olan güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görünen renkler gene bu ışıkla bilfiil görünen renkler olur. Bilkuvve olan göz de bilfiil göz olur. Aynı şekilde faal akıl insana düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefiste gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer. Yine bu şeyle düşünen nefis faal aklı bilir (düşünür); bilkuvve düşünülür olan şeyler bilfiil düşünülür olur. Yine bununla insan bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o kendi başına akıl olmadığı halde akıl; gene kendi başına düşünülür olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde iken ilâhî bir varlık olur. İşte bu faal aklın işidir ki bu dereceye ulaşan insan mutlu olur.[33]

31 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, c. III, s. 1490; krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III.5 ve dn. 836.

32 Aristoteles, *Metafizik*, 1049^{b}-20.

33 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35 (trc. s. 5); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 102 (trc. s. 88).

Nazarî aklın insanda ortaya çıkması nefsanî yetilerin bir sıra düzeni içerisinde var olmasının en son aşamasını teşkil eder. Nefis yetilerinin insanda varlığa gelmesi belli bir sıralanış içerisinde, sıradan ihtiyaçlardan daha özel durumlara doğru yükselen bir düzene göre gerçekleşir. Ruh, maddî bir dayanak olmaksızın varlık kazanamayan bir ilkedir ve madde ile sûretin uygun karışımının sağladığı bir elverişlilik içerisinde ortaya çıkar.

Belli bir teleolojik düzen içerisinde insanda ortaya çıkan ilk ruhsal belirti, beslenme yetisidir. Besleyici yetiye sahip olan cisim, kuvve halinde duyarlı varlıktır ve bu varlıkta gerçekleşen ilk ruhsal belirti, duyu yetisidir. Ruhsal gelişimin sonraki aşamasında, duyu yetisinin sûreti durumunda bulunan ve Fârâbî'nin sisteminde oldukça önemli bir yer işgal eden tahayyül yetisi (*mütehayyile*) ortaya çıkmaktadır. Bu yetinin temel işlevi, duyu verilerini, duyulur nesnenin ortadan kalkmasından sonra saklamaktır. Tahayyül yetisinin birleştirme, ayrıştırma ve taklit etme özellikleri bulunmaktadır. İnsanda felsefe, bilim, teknoloji, sanat ve ahlâk gibi en yüksek nazarî/ruhî etkinlikleri mümkün kılmakla insan ruhunun en yüksek fonksiyonunu yerine getiren düşünme yetisi yani akıl, yetiler hiyerarşisinin zirvesinde yer alır.

Fârâbî, işlevini buraya kadar sıralanan yetilerle bağlantılı olarak gerçekleştiren arzu etme yetisinden de özellikle söz etmektedir. İnsanda her tür bedensel ve ruhsal yönelimin iradî boyutuyla bağlantılı olarak, bu yeti duyum, tahayyül ve düşünme yetileriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Fârâbî, irade varlığı olarak insanın, bilmeye ve yapmaya yönelik bütün eylemlerinin motivasyonel temelinde bu gücü görmektedir. Bu bakımdan "İrade, idrak edilen şeye arzu ile yönelmedir". Şu halde canlılarda iradeyi meydana getiren kuvvet, arzudur. İnsanda, duyusal, tahayyüle dayalı ve nihayet akılsal eylemlerin gerçekleşmesi, bu yetinin insan iradesini yönlendirmesine bağlıdır. Bu sebeple arzu etme yetisi, hem duyu, hem tahayyül hem de dolaylı olarak, akıl kuvvetine hizmet etmektedir. Arzu etme yetisi duyuların ortaya çıktığı aşamada kendini gösterir ve insandaki algı yetileri ile sürekli bir ilişki içerisinde bedenin ilgili organlarına dağılmış yardımcı kuvvetler aracılığıyla fonksiyonunu icra eder.

İnsanî nefis iki temel güce kaynaklık etmektedir. Birincisi, organlar vasıtasıyla gerçekleştirilen fiilleri mümkün kılan güç;

ikincisi, aklî güç. Fârâbî, aklın, Tanrı, ikincil nedenler ya da göksel tözler ve insan olmak üzere birbiriyle irtibatlı üç veçhesini tartışır ve sistemini âdeta bunlardan oluşan bir temelin üzerine oturtur. Bütün var olanların en son sebebi olarak Tanrı her şeyden önce, maddesiz olmak bakımından "akıl" olarak vazedilir ve dolayısıyla ondan sudûr eden varlık da kendisi gibi aklî bir öze sahip olmak durumundadır. Aynı şekilde, göksel varlıklar da öncesiz-sonrasız akılsal tözlerdir. Dolayısıyla, evrensel oluş ve hareket akla dayalı bir faaliyetin etkisi olarak gerçekleşir. Evrendeki bu aklî düzen en yetkin formunu Tanrı'nın kendini akletmesinde bulur ki, haddizâtında varoluşun gerçek sebebi de budur. Ay altı âlemle bağlantılı olarak bu işi deruhte eden fizik ötesi varlık, "sûretlerin vericisi" olarak isimlendirilen ve soyut akılların sonuncusu olan faal akıldır.

Ay altı âlemde her bir varlık kategorisi, kendi payına, aklî idrakin objesi olan bir sûret ile gerçeklik kazanır ve bu varlık mertebelerinin en son aşamasında insan türüne ait sûret de akıl olarak gerçekleşir. Böylece, ilk maddede (*heyûlâ*) sıfır düzeyine inerek, tabiri caizse, kaybolan tanrısallığın insanda etkin akıl olarak tekrar ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu açıdan Fârâbî, insanı, akıl varlığı olarak tanımlar ve onun maddîlikten tanrısallığa yükselme potansiyeline sahip olduğunu vurgular.

Fârâbî'ye göre, insanın bütün başarıları düşünme yetisiyle ilgilidir. Doğru ile yanlış, iyi ile kötü, yararlı ile zararlı, güzel ile çirkin kısaca bilgi, ahlâk, estetik, sanat ve teknik ancak bu yeti ile mümkün olmaktadır. Düşünme yetisinin iki tür işlevi bulunmaktadır: Teorik bilimleri mümkün kılan nazarî/teorik akıl ve içinde yaşadığımız dünyayı kendisiyle çekip çevirdiğimiz amelî/pratik akıl. Teorik akıl, insan iradesi ve dolayısıyla yapıp etmesinden bağımsız olan matematik, fizik ve metafizik gibi teorik bilimlerle ilgilidir ve bu alanlarda kesin bilgiyi araştırır. Pratik akıl ise, bizim yapabileceğimiz ve bir halden bir hale çevirebileceğimiz cinsten şeylerle ilgilidir, dolayısıyla insanî iradenin kapsamına girmektedir. Fârâbî'ye göre pratik akıl, teknik ve sanatlarla ilgili olan bir bölümden, ve pratik alanla ilgili olarak, etraflıca düşünmeyi, ölçüp biçmeyi, dikkatle incelemeyi ve çıkarsama yapmayı sağlayan bir bölümden oluşmaktadır. Şu halde, pratik akıl sadece denizcilik, marangozluk, çiftçilik ve hekimlik gibi sanat ve teknikle ilgili insanî başarıları değil; birey, aile ve devlet yönetimiyle

ilgili siyasî ve ahlâkî çerçevenin oluşturulmasıyla ilgili insanî başarıları da mümkün kılmaktadır.

Diğer ay altı varlıklar gibi insan da özü bakımından yetkin olan varlıklardan değildir. O, bütün yetenek ve donanımlarını işin başında sadece bir imkân olarak bulundurmaktadır. Bu bakımdan insana sadece ilk yetkinliği verilmiştir ki bu, insanın ulaşabileceği bütün yetkinlikleri gizil olarak, kuvve halinde içermektedir. İnsanda doğal olarak beliren akıl da, maddî bir şeyin üstünde gerçekleşmek ve varlığını onunla devam ettirmek itibariyle, başlangıçta kuvve halinde bulunmaktadır. Dolayısıyla o, düşünülür şeylerin tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddî bir yatkınlıktır. Kuvve durumundan fiil durumuna geçiş, zorunlu olarak fiilen var olan bir fâili gerektirir ki insan aklının bilkuvve veya maddî akıl durumundan bilfiil akıl durumuna yükselmesi, sürekli etkin olan, maddeden ayrı ve özü gereği akıl olan faal aklın yardımıyla gerçekleşmektedir. Maddîlikten mânevîliğin son mertebelerine, mutluluğa yükselme çabasında insana yardımcı olan faal akıl bu doğrultudaki ilk etkinliğini insanda düşünmeyi başlatmakla gerçekleştirir. Faal akıl insan ruhuna bir bakıma bir aydınlanma ve farkında olma şeklinde algılayabileceğimiz bir "güç ve ilke" verir. Bu güç ve ilkeyle, insana kendisinin, diğer cisimlerin ve fizik ötesi varlık alanının tanrısal nesnelerinin bilgisine giden yol açılmış olur.

Söz konusu metafizik etkinin insan zihnindeki ilk belirtisi, daha önce duyu izlenimleri olarak tahayyül yetisinde, kendi düzeyinde soyutlanmış olarak depo edilen duyusal formların, aklî formlar olarak kavranmalarıdır. Bu durumda, Fârâbî'nin *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye* isimli eserinde belirttiği üzere, faal aklın verdiği ilke, daha önce sözü edilen ilk bilgileri içermektedir: "Faal akıl insana ilk olarak bir güç ve ilke verir ki insan onun sayesinde geride kalan yetkinliklere yönelir veya kendi başına yönelme gücü elde eder. Bu ilke, ruhun düşünen kısmında ortaya çıkan ilk bilgilerden ve ilk düşünülürlerden (*ma'kûlât*) ibarettir."[34] İnsan zihninde tabiî olarak oluşan ve genel olarak matematik, ahlâk ve mantık-metafizik alanına ait olup her bir normal, sağlıklı insanda bulunan bu temel bilgiler, her insanî bilginin ilkeleridir.[35] "İnsanda ilk düşünülürlerin oluşması onun ilk yetkinliğini

34 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 71 (trc. s. 38).

35 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73 (trc. s. 40); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*,

ifade eder. Bu düşünülürlerin onda var edilmesinin sebebi, onları son yetkinliğine yani mutluluğa ulaşmak için kullanmasıdır."[36]

Şunu da belirtmek gerekir ki faal aklın bu bilgileri yerleştirmeye yönelik fiili, insanda duyum ve duyuma ilişkin arzu gücü belirdikten sonra gerçekleşir. İstek ve nefret, arzu gücünden kaynaklanan fiillerdir ve bunlardan, duyumdan kaynaklanan bir istek olma anlamında irade oluşmaktadır. Daha sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olarak arzu gücü belirince ikinci bir irade meydana gelir ki, "faal akıldan nefsin düşünen kısmına akan ilk bilgiler" bu aşamada var olur. İşte, düşünme fiilinden kaynaklanan bir istekle meydana gelen ve seçme hürriyeti (*ihtiyâr*) adını alan irade, sözü edilen ve âdeta insanda insanî olanı başlatan bu ilk bilgilerden sonra ortaya çıkar. Çünkü ilk bilgilerin oluşması çerçevesinde insanî varlıkta derin düşünce, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve keşfetme arzusu gibi düşünmenin farklı formları da belirmeye başlar ve dolayısıyla onlardan kaynaklanan bir arzu da kendini gösterir ki insanî irade de bu şekilde oluşur. Başka hiçbir varlıkta bulunmayan bu özellik sayesinde insan, övüleni, yerileni, güzeli ve çirkini yapmayı seçme gücü kazanır ki, ödül ve ceza da varlık gerekçesini bu zeminde bulur. Böylece insan, iyi ile kötüyü ve güzel ile çirkini yapıp yapmama hürriyetine sahip olur.[37]

Heyûlânî/maddî ve edilgin olmakla da nitelendirilen bilkuvve akıl, bir bakıma insanın türsel formudur, doğasıdır ve bütün insanlarda özsel nitelik olarak bulunmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir ki tohum nasıl kuvve halinde, tohumu olduğu şeyi içeriyorsa, bu akıl da kuvve halinde, mükemmel insanı içermektedir. İnsanda potansiyel aklın bilfiil akıl haline gelmesi, düşünülürlerin (*ma'kûlât*) kavranmasıyla gerçekleşir. Fârâbî aklî kavrayışın konusu olan düşünülürleri iki temel kategoride ele alır. Akıl tarafından tasavvuru mümkün olan düşünülürlerin bir kısmı tözleri bakımından hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilirdir. Bunlar, ay üstü âlemin maddeden ayrı varlıklarıdır ki, akıl bunları bir tür sezgi ile bilmektedir. Onların bir kısmı da, tözleri bakımından ne bilfiil akıl, ne de bilfiil akledilirdir ki, bunlar da genel olarak ay altı âlemin maddî nesneleridir. İşte potansiyel akıl,

s. 103 (trc. s. 89).

36 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105 (trc. s. 90).

37 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73-74 (trc. s. 40-41); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105 (trc. s. 90).

akılsalları kendi bilme ve düşünme etkinliğinin konusu yaparak fiilen gerçekleşmiş olur. Böylece hem kendisi hem de düşündüğü maddî tözlerin düşünülürleri bilfiil hale gelir. Akıl aklî sûretin soyutlanıp tasavvur edilmesi yoluyla kendini gerçekleştirir. Dolayısıyla akıl kavramış olduğu aklî sûretlere göre bilfiil akıl durumunda bulunurken, kavramamış olduklarına göre bilkuvve akıl durumundadır.

İnsan akledilir sûretlerin tamamını veya çoğunu kavrayınca, bilfiil akıl aşamasından sonra, yeni bir aklî statü elde eder ki bu, beşerî akıllar hiyerarşisinin en son basamağı olan "kazanılmış akıl"dır (*akl müstefâd*). Kazanılmış akıl, her şeyden önce, aklın kendinde varlığına işaret eder. Bu düzeyde insan, akılsal formları maddî tözlerinden soyutlayarak, bizzat kendi içinde, kendi özünde kavramaktadır. Düşünme/kavrama fiilinde düşünenle düşünülen aynîleştiği için, o, düşünülür sûretlerin tamamını kavrayarak onları kendisi haline getirmiştir ki, bilfiil akıl ile bilfiil akledilir bu noktada aynı anlama gelmektedir. Bu sebeple onların yeniden düşünülmesi, zihindeki yeni varlık durumları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kazanılmış akıl seviyesinde insan, kendisi için mümkün olan en yetkin merhaleye ulaşmaktadır. Kazanılmış akıl, bir yönüyle de sûretin maddî âlemde ulaşabileceği en saf soyutluk mertebesi, yani hem maddî varlıklar hem de beşerî akıllar piramidinin en uç noktasıdır ve onun üzerinde başka bir insanî düzey yoktur. Kendine özgü fiilini kendi üzerinde gerçekleştirmek suretiyle kazanılmış akıl, bir bakıma, aynı etkinliği tözü gereği yapan ay üstü âlemin gayri maddî varlıklarına benzer bir var oluş durumunu, bir tür tanrısallığı ifade eder. Fârâbî'ye göre bu mertebeye ulaşmış insanın "edilgin aklı (*münfa'il*), bütün akledilirleri kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğine erişmiş, bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olmuştur. Çünkü edilgin aklı bütün akledilirleri kavraması sonucu mükemmelleşen ve böylece bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olan, öyle ki kendisinde akledilir olanla akıl olanın bir ve aynı şey haline geldiği herhangi bir insan, mertebe bakımından edilgin akıldan üstün, ondan daha mükemmel, maddeden daha çok bağımsız ve faal akla daha yakın olan bilfiil bir akıl kazanır. Bu akla kazanılmış akıl (*el-aklü'l-müstefâd*) denir (...) ve onunla faal akıl arasında başka bir şey yoktur".[38]

Bu düzeye ermiş insanî nefsin faal akıl ile ilişkisini Fârâbî,

38 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 105-106).

"ittisâl" (*el-ittisâl*, *ittesalet nefsuh*)",[39] "hulûl" (*halle fîh*)[40] ve "ittihâd" (*müttehide*)[41] gibi terimlerle dile getirmektedir. Bununla beraber, Fârâbî'nin tasvirleri çerçevesinde sözü edilen ilişkiyi ifade eden en uygun terim, bir araya gelme, ilişkiye girme ya da temas etme gibi anlamlara gelmek üzere "ittisâl"dir. *İttisâl* tecrübesinde insanla faal akıl arasındaki ilişki mistik türden bir yok olma (*fenâ*) ya da bireyselliğin ortadan kalkması anlamında bir olma (*ittihâd*) değildir. Fârâbî, insanî aklın ne ölümden önce ne de ölümden sonra faal akıl ile aynîlik teşkil edecek bir birleşmenin ya da *hulûl*ün olamayacağını düşünmekte ve bu terimleri mistisizmdeki teknik anlamlarından soyutlayarak kullanmaktadır.[42] Fârâbî, bu ilişki çerçevesinde insanın faal akıl ile bir "yakınlık" (*mukârabe*) içerisine gireceğini,[43] ona "benzer" (*şebîh*) bir duruma geleceğini,[44] hatta bir nevi maddesi ve konusu konumunda bulunacağını[45] ve böylece tanrısallaşacağını[46] belirtmektedir. Sözü edilen *hulûl*, mutlak anlamda bir aynîlik değil, aynîliğe benzer bir "bir olma"dır (*ke şey'in vâhid*).[47]

Fârâbî'ye göre nefis, uygun bedensel varlığın yetkinliği olarak ortaya çıkar, fakat kendini gerçekleştirme süreci içerisinde bedensiz var olmanın mümkün olduğu mertebelere ulaşmaya çalışır. Şayet ruh bedenle maddî bağlarını koparark maddeden ayrı bir şey olarak var olma durumuna yükselemezse, bedenle birlikte yok olur. Ölümsüzlük de, şu halde sadece bilfiil akıl statüsü elde etmiş ruhlar için söz konusudur. Aklî bakımdan gelişmemiş ruh insan türüne dahil olamaz ve bu sebeple hayvan cinsinin ortak kaderini paylaşır, yani bedenle birlikte yok olur. İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185), *Hay b. Yakzân* isimli

39 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79 (trc. s. 45).

40 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 125 (trc. s. 106).

41 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 126 (trc. s. 106).

42 Walzer, *Greek into Arabic*, s. 189; Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 54; Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 120.

43 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 106).

44 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 106); a.mlf., *Risâle fi'l-akl*, s. 24, 31 (trc. s. 133).

45 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 106); a.mlf., *Risâle fi'l-akl*, s. 22 (trc. s. 130).

46 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 36 (trc. s. 5).

47 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 125 (trc. s. 106).

eserinde garip bulup yadırgadığı bu paradoksal görüş, Gazzâlî'nin eleştirisinde yer almaz. Öte yandan Fârâbî, âhiret hayatında ruhun bireysel varlığını koruyacağını ve dünyadaki yapıp etmelerine paralel olarak mükâfat veya ceza göreceğini kabul eder, fakat uhrevî hayatın tamamen gayri maddî ve bedensiz olarak tahakkuk edeceğine inanır ki İbn Sînâ'nın da katılacağı bu anlayışı Gazzâlî şiddetle reddedecektir.

Toplum, Siyaset ve Din

Kazanılmış akıl düzeyine yükselerek faal akıl ile ilişki içerisine girmek ve tanrısal olanı tecrübe etmek gerçekte çok az insanın başarabileceği bir iştir ve bu nâdiren gerçekleşmektedir. Yığınlar bu tecrübeyi yaşamak değil, sonuçlarından haberdar olmak ve onlara uymak durumundadır. Fârâbî, bu sıra dışı ilişkinin yani ittisâl tecrübesinin biri dinî diğeri felsefî olmak üzere iki önemli sonucundan bahseder ki, onun hem din felsefesi hem de siyaset felsefesi, bir açıdan, bu tecrübe ile irtibatlı olarak ortaya çıkan mesele ve konular çerçevesinde oluşmaktadır. İttisâl, bireysel insan aklının gelişimi ve bireyin kendini gerçekleştirmesi açısından bir sonuç olarak, fakat diğer taraftan vahiy ile sonuçlanması hasebiyle toplumun hayatı ve siyasal organizasyonu açısından bir başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Şu da söylenebilir ki sözü edilen tecrübeyi gerçekleştirmeye yönelik çaba felsefî karakterli iken, bu tecrübeden doğan sonuçlarının yansımaları sosyopolitik karakterlidir. Dolayısıyla hem felsefî etkinliğin hem de sosyopolitik hayatın bu ilişki ile doğrudan bağlantısı bulunmaktadır.

İslâm'da siyaset felsefesinin kurucusu sayılan Fârâbî'nin devlet felsefesi, insanın doğası ve varlık gayesine en uygun rejimin mahiyeti ve işleyişini temel problem olarak merkeze yerleştirir ve disiplinin diğer problemlerini de bu perspektif içerisinde irdeleyip tartışır. Doğaya uygunluk ilkesi, bir bakıma, bütün var olanların varlık sebebi ve gâî prensibi olan Tanrı'ya uygunluk olarak düşünülmektedir. Fârâbî, evrendeki tabiî düzeni ve varlıklar arasındaki bağlılık, uyum ve yardımlaşmayı, tanrısal adaletin kozmik yansımaları olarak görmekte ve bunların toplumsal sahaya iradî belirlenimler olarak yansıtılmaları gerektiğini belirtmektedir. Yani Fârâbî'ye göre, doğru bir devlet politikası, Tanrı'nın evrendeki yönetimini örnek alan politikadır.[48]

48 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 65 (trc. s. 37).

Fârâbî beşerî varlık sahasını iradenin etkinliği içerisinde değerlendirir ve tabiattaki zorunlu düzenin orada son bularak yerini seçme hürriyetine bıraktığını söyler. İradenin dünyasında iyi ile kötü yan yanadır ve bu sebeple insan her ikisine de, kendince ideal anlamlar yükleyebilmektedir. Tabiatta bulunmayan bu özellik ahlâkî ve siyasî etkinliğin dinamiğini oluşturmaktadır.

Fârâbî'nin bağlı bulunduğu felsefi gelenek insanı sosyal ve siyasal bir varlık olarak tanımlamaktadır.[49] Fârâbî'ye göre, bireyin varlığının amacı mutluluk, mutluluğa ulaşmanın aracı da toplumdur. Toplum insan hayatı için vazgeçilmez bir yer ve alternatifi olmayan bir araçtır. Bu sebepledir ki siyaset ilminin en temel meselesi mutluluktur. İnsanların eşit olmayan yatkınlıklarda yaratılmış olması, insanın varlık amacı olan mutluluğu bir yönetim ve eğitim öğretim sorunu haline getirmektedir. Çünkü her birey mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemez. Dolayısıyla insanların çoğu mutluluğa ulaşmada bir öğretici (*mu'allim*) ve yol göstericiye (*mürşid*) muhtaçtır. Çoğunluk sadece bilme ve yapma konusunda değil, kendini kontrol ve bilinçli davranış konusunda da yetersizdir. Toplumda eğitim öğretim ve mutluluğa yönlendirme strateji ve politikalarını belirleyip koyan ve hayata geçirilmesini sağlayan kişi yöneticidir.[50]

Fârâbî mükemmel toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç ana kategoriye ayırır ve bunların dışında kalan köy, kasaba ve mahalle çerçevesinde oluşan toplulukları eksik olarak nitelendirir. Gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araya gelen insanların oluşturduğu toplum, erdemli toplumdur. Fârâbî, siyaset felsefesindeki ana kaynağı olan Eflâtun'u izleyerek, erdemli toplumun en belirgin vasfı olarak "uyum"u görmektedir. Görüş ve davranışlarda farklılık bir erdem değil, sosyopolitik bir hastalıktır ve bu sebeple erdemsizlik alameti olarak değerlendirilmiştir. Toplumun her bir parçası, tıpkı evrenin bütününde ve sağlıklı bir organizmada olduğu gibi, yeteneğine veya toplumsal statüsüne göre kendisine verilmiş olan işi en iyi şekilde yapmak suretiyle bu uyuma iradî olarak katılmış olur. Erdemli bir toplumda aslî uyum, erdemli ilk başkanın topluma benimsetmiş olduğu görüş ve davranışlarda ideal formuna ulaşır ki bunu sağlayan kurum *din*dir.

49 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 69 (trc. s. 36).

50 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 78 (trc. s. 43).

Fârâbî erdemli toplumun kurucusu olan mutlak anlamda ilk başkanı ideal-kâmil insan olarak görür ve hem bedensel yapı hem de entelektüel yetenekler bakımından insan türünün en üstün özelliklerini taşıyan bu müstesna kişinin, işini hiçbir insanî katkıya gereksinim duymadan gerçekleştirdiğini söyler. İlim ve irfan bakımından yetkin ve ne yaptığını mükemmelen bilen ilk başkan, "Öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahiptir."[51]

Fârâbî, yöneticiliğin eğitime ilişkin boyutuna vurgu yapar ve sultanlığa doğal olarak yatkın olan prenslerin veya sultan namzetlerinin sadece pratik ve teorik bütün bilimleri değil, yöneticiliğe dair deneyimi de içine alan özel bir eğitime tâbi tutulmaları gerektiğini vurgular. Zira ancak bu şekilde doğal yatkınlık, eğitimle birleşerek kendini gerçekleştirme fırsatını bulur. Fârâbî, insanda entelektüel gelişimin zirvesinde yaşanan ve vahiyle neticelenen ittisâl tecrübesini sadece felsefe ve din ile değil siyasetle de irtibatlandırmaktadır. Böylece dinî, felsefî ve siyasî etkinliği ve dolayısıyla hayatı bir bütün olarak algılamamız mümkün olmaktadır ki Fârâbî'nin felsefesinde sultan, filozof ve peygamber ilk başkanın şahsında bu bağlamda birleşmektedir. Fârâbî olağanüstü tahayyül gücüyle ilişkilendirdiği peygamberliği,[52] büyük ölçüde, çok özel bir dil ve söylemle hakikatleri insanların zihinlerinde canlandırma ve inandırma mükemmelliği olarak görmektedir ve din önderi olarak ilk başkanın bu özelliğe sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Böylece onda siyasete, felsefeye ve dine ilişkin yetkinlikler birleşmiş olur. İlk başkan, üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hâkim kişidir. O, "İmamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır ve mamur dünyanın tamamının hükümdarıdır".[53] Fârâbî, Yunalılar'ın site devleti fikrinden ayrılarak bir yeryüzü devleti tasarlamıştır ki, bunda Stoa felsefesinin muhtemel etkisiyle birlikte, İslâm dininin evrensel dünya tasavvurunun belirleyiciliği söz konusudur.

Fârâbî, erdemli dinin felsefeye benzediğini, onun bir taklidi

51 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79 (trc. s. 44); ayrıca bk. Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", s. 285.

52 Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 133 vd.

53 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 127 (trc. s. 107).

olduğunu belirtir. Her şeyden önce mutluluk, dinin de felsefenin de en son amacını oluşturmaktadır. Bu amaç birliği, iki disiplin arasında yapısal bir benzerliği de zorunlu kılmaktadır. Felsefe ile dinin "Her ikisi de aynı konuları içermektedir; her ikisi de varlıkların en son ilkelerini verirler; onların her ikisi de, varlıkların ilk sebebi, ilk ilkesi hakkında bilgi verirler; aynı şekilde, insanın kendisi için var olduğu en son gaye, yani en son mutlulukla diğer varlıkların her birinin en son gayesi hakkında bilgi verirler".[54]

Fârâbî, dini, belli şartlar doğrultusunda sınırlandırılmış, kayıt altına alınmış bir felsefe olarak tasavvur etmektedir. Dolayısıyla felsefe, dinin alanında ve dinin kendi yöntemleri vasıtasıyla bir yaygınlık kazanmakta, kitlelere açılmakta ve dışlaşmaktadır. Şu halde, o da, felsefe gibi, amelî ve nazarî bölümlerden oluşmaktadır: "Dinde amelî olanların tümelleri, amelî felsefede mevcuttur. Çünkü dinde amelî olarak bulunanlar, birtakım şartlara göre belirlenmiş ve sınırlandırılmış olan bu tümellerden ibarettir." Bu sebeple, "Erdemli kanunların (şeriatlar) tamamı, amelî felsefedeki tümellerin altında yer almaktadır". Aynı şekilde, "Dindeki nazarî görüşler de, ispatlarını nazarî felsefede bulur ama bu görüşler dinde ispatsız olarak benimsenir, alınır. Şu halde, dini oluşturan her iki bölüm de, felsefenin içinde yer almaktadır".[55]

Bu durumda din, şu iki sebepten dolayı felsefenin bir parçası olmaktadır. İlki, dinde ispatsız olarak alınan bilgilerin ispatları felsefede olduğu için; ikincisi, dinde bulunan tikellerin sebeplerini veren tümelleri içeren ilim felsefe olduğu için. Felsefenin bir parçası olarak din, hem teorik konularda, hem pratik konularda hem de erdemli dini meydana getiren "hükümdarlık mahareti" bakımından felsefeye tâbidir ve onun altında yer almaktadır. Din, teorik araştırmanın konusu olan varlıklarla ilgili nazarî bilgilerde felsefeye tâbidir; çünkü "nesnenin bilgisi, ispata dayalı (*burhânî*) bilgidir" ve ispata dayalı bilgi felsefeye özgüdür. Bu sebeple, dinde kanıtsız olarak alınan bilgilerin kanıta dayalı kavranışı felsefede bulunmaktadır. Bu açıdan din, nazarî felsefeye bağlıdır. Öte yandan din, fiillerin şartlara göre belirlenmesinin kavramsal muhtevasını yine felsefede, pratik felsefede bulmakta, dolayısıyla bu noktada da ona bağlı olmaktadır. Çünkü dinde fiillerin belirlenmesinde, "fiillerin kendilerine göre

54 Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 90 (trc. s. 90).

55 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 47 (trc. s. 13).

belirlendiği şartların hangi şeyden dolayı şart koşulduğunu ve bu şartlarla ulaşılması amaçlanan gayenin hangisi olduğunu belirterek sebeplerini veren, felsefenin amelî bölümüdür". Şu halde, felsefe dinin kavramsal, akledilir içeriğini oluşturmaktadır. Bu, şu anlama da gelmektedir: "Erdemli dini meydana getiren hükümdarlık mahareti de felsefenin altında/içinde yer almaktadır." Çünkü dini vazedecek hükümdarlık mahareti de, felsefenin sağladığı imkânlarla yetkin hale gelebilir.[56]

Felsefî olanın toplumsallaştırılmasının en doğru aracı dindir ve bu açıdan din bir yönüyle bir eğitim ve öğretim, bir yönüyle de bir tasdiktir. "Öğretim (*ta'lîm*), nazarî erdemleri milletlerde ve şehirlerde var etmektir. Eğitim (*te'dîb*) ise, milletlerde pratik sanatları ve ahlâkî erdemleri var kılma yöntemidir." Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde, dini, genel olarak, "kitleye (*cumhûr*), felsefede -anlamalarını mümkün kılacak yöntemlerle- ortaya çıkarılan teorik ve pratik şeylerin, ikna veya hayal ettirme yoluyla, ya da her ikisiyle öğretimini amaçlayan" bir öğretim şekli olarak tanımlamaktadır:

> Her öğretim iki şeyden meydana gelir: a) Öğrenilen şeyi kavratma ve anlamını nefse yerleştirme; b) sonra, kavratılan ve anlamı nefse yerleştirilen şeyin tasdik edilmesini sağlama. Bir şeyi kavratma iki şekilde olur: Birincisi, o şeyin özünün akledilmesi; ikincisi, o şeyin benzerinin örneğinin zihinde canlandırılmasıyla (tahayyül edilmesiyle). Tasdik meydana getirme de şu iki yöntemden birisi ile olur; ya kesin ispat yöntemiyle veya ikna yöntemiyle. Varlıkların bilgisi elde edildiğinde veya öğrenildiğinde, eğer onların anlamları oldukları biçimde akılla kavranıyor ve kesin ispatlarla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri ihtiva eden ilim, felsefedir; eğer benzerleri olan örnekleriyle hayal edilerek biliniyor ve onların hayallerine dair tasdik de iknaî yollarla elde ediliyorsa, bu bilgileri ihtiva eden ilim, eskilerin isimlendirmesiyle, dindir. (…) Eskilere göre din, felsefeyi taklit eder; her ikisi de aynı konuları içerir ve her ikisi de varlıkların en son ilkelerini verirler. (…) Ancak felsefenin bütün bunlarda mâkul ve tasavvur edilmiş olarak verdiği her şeyi din tahayyül edilmiş olarak verir. Felsefenin ispatlayarak ortaya koyduğu her şeyde din bir ikna oluşturur. Nitekim felsefe, en son ilkeler konumunda bulunan ilk ilkenin özü ile cisimsiz ikinci ilkelerin özünü aklın objeleri olarak verirken, din onları cisimsel ilkelerden alınmış örnekleriyle hayal ettirir ve onları siyasî ilkelerden devşirilmiş benzerleriyle taklit eder. Bu meyanda, ilâhî fiilleri,

56 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 47 (trc. s. 13 vd.).

> siyasî ilkelerin fiilleriyle zihinlerde canlandırırken, tabiî ilkelerle güçleri, Eflâtun'un *Timaios*'ta yaptığı gibi, iradî sanatlar, melekeler ve güçler arasından benzerleriyle taklit eder. (…) [Kısaca] felsefenin kesin ispat verdiği her şeyde din, ikna edici şeyler verir.[57]

Felsefede burhanî/ilmî yollarla ortaya konan nazarî durumlarla pratik bilgelik vasıtasıyla elde edilen amelî durumların halka öğretilmesi bağlamında toplumu bilgilendirip yönlendirmek amacıyla kanun koyma sanatına ihtiyaç duyulur:

> Kanun koyma sanatı, tasavvuru halka zor gelen nazarî akledilirleri zihinlerde en iyi şekilde canlandırmaya (*tahyîl*); mutluluğa ulaşmada yararlı olan toplumsal (*medenî*) fillerin her birini en iyi şekilde ortaya çıkarmaya ve halka öğretilme durumunda olan amelî ve nazarî şeyler hususunda bütün ikna yollarını kullanarak en iyi şekilde ikna etmeye yönelik güçle gerçekleşir. Bu iki sınıfla ilgili kanunlar koyulduğunda ve onlara halkın eğitimini, öğrenimini ve ikna edilmesini sağlayan yollar eklendiğinde, halkın öğrenimini, eğitimini gerçekleştiren ve mutluluğa ulaştıran her şeyi onlara kazandıran din ortaya çıkmış olur.[58]

Felsefe-din ilişkisi açısından Fârâbî şu görüşü benimsemektedir ki gerçek bir felsefe ile bu felsefeye tâbi olduğunun farkında olan bir din arasında herhangi bir çatışmanın olması mümkün değildir. Fakat eğer gerçek felsefe ile doğru (*sahîh*) din arasındaki organik bağ bilinmiyorsa, bu durumda felsefe-din ilişkisi sağlıklı bir temele oturtulamaz ve ortaya pek çok problem çıkar. Her iki tarafın mensupları da birbirlerine karşı, çürütme, reddetme ve inkâr şeklinde negatif tavırlar içerisine girerler. Dolayısıyla hem felsefe tarafında yer alanların hem de din adamlarının, sözü edilen ilişkinin mahiyeti üzerine derin bir bilince sahip olmaları gerekmektedir. Felsefe ile din arasında müşahede edilegelen zıtlaşmanın, tartışmanın kaynağında da bu bilinçsizlik yatmaktadır.

Fârâbî, yaşadığı dönemde "Araplar arasında mevcut olan felsefenin Yunanlılar'dan nakledilmiş olduğunu" belirtmektedir. Fârâbî'ye göre, erdemli bir din olarak İslâm, aklın Yunan felsefesinde ulaşmış olduğu sonuçları dinin kendi mantığı ve söylemi içerisinde en mükemmel şekilde temsil etmektedir. Bu açıdan İslâm'ın dinî

57 Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 90-91 (trc. s. 90-91).

58 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 152 (trc. s. 87).

öğretisiyle, felsefenin aklî öğretisi arasında mümkün olan en mükemmel uyumun bulunduğunu söyleyebiliriz. Şu var ki İslâm dünyasında felsefe, müslüman toplumun kendi mânevî kaynaklarından doğmamış, onlara başka bir milletten, hem de dili ve kültürü farklı olan bir milletten aktarılmıştır. Hem bu farklılıktan kaynaklanan lafzî yapı hem de felsefe ile din arasındaki ilişkinin gerçek mahiyetini bilmeyenlerin varlığı, İslâm dini ile Yunan felsefesi arasındaki uyumu reddeden görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[59] Fârâbî'nin perspektifinden baktığımızda, söz konusu uyumu reddeden görüş yüzeyseldir ve dinin sembolik yapısıyla felsefenin kanıtlamaya dayalı karakteri ve bu ikisi arasındaki münasebetin mahiyeti kavrandığında, bu görüş de ortadan kalkacaktır ki Fârâbî ve genel olarak İslâm filozoflarının, bütün çalışmaları boyunca kendilerini bunu gerçekleştirmeye yönelik bir misyona bağlı gördüklerini söyleyebiliriz.[60]

Fârâbî'nin Mirası: Bağdat Meşşâî Okulu

Fârâbî'nin kavram dünyası ve problemlere yaklaşımı, İslâm felsefesinin sonraki dönemlerinde düşünürler için her zaman için ilham kaynağı olmuştur. İslâm düşüncesinde metafizik ve siyaset felsefesini, mantık ve müzik teorisini Fârâbî'yi dikkate almadan kavramak ve yazmak mümkün değildir. Onun dehasının boyutları o kadar geniştir ki başta İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere, doğrudan öğrencisi olan Yahyâ b. Adî'den (ö. 363/974) İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) kadar bütün filozoflar ona borçludur. İbn Bâcce (ö. 533/1139), İbn Rüşd ve Mûsâ b. Meymûn'un (Maimonides) (ö. 601/1204) özellikle mantık konusunda Fârâbî'den büyük bir övgü ile bahsettikleri ve ona minnet duydukları bilinmektedir. İbn Sînâ'nın felsefî siteminde Fârâbî'den devralınan o kadar çok şey vardır ki pek çok problemin tahlilinde bu iki filozofu birlikte değerlendirmek kaçınılmazdır. Bunların yanında, daha özel olarak Fârâbî'nin ismiyle birlikte zikredilen ve belli başlı temsilcileri Yahyâ b. Adî, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. ykl. 391/1001), Âmirî (ö. 381/992) ve Tevhîdî (ö. 414/1023) olan bir felsefe okulu da bulunmaktadır.[61] Aşağıda "Bağdat Meşşâî okulu" bağlamında okulun

59 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 155 vd. (trc. s. 89 vd.)

60 Aydınlı, *Fârâbî*, s. 172.

61 Ayrıntılı bilgi için bk. Netton, *Fârâbî ve Okulu*.

genel temayüllerine değinilecek ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile Yahyâ b. Adî üzerinde kısaca durulacaktır.

Fârâbî'nin yaşadığı X. yüzyılda felsefe çalışmalarında ve özellikle felsefe eğitiminde mantık çok önemli bir yer işgal ediyordu. Dönemin filozofları, felsefenin diğer alanlarına duydukları ilgiden ziyade mantık ilmine yükledikleri anlam çerçevesinde ortak bir zemin oluşturmuşlardır. Bağdat merkezli olarak gelişen bu dönem, birbirine hoca-öğrenci ilişkisi içerisinde bağlanan ve belirgin özelliklerini mantık sanatıyla irtibatlarından alan bir dizi filozofu birlikte ele almamızı mümkün kılmaktadır. İlgi duydukları problemler, benimsedikleri yöntemler ve geliştirdikleri hassasiyetler itibariyle birtakım ortak özelliklere sahip olan bu filozoflara "Bağdat Meşşâî Okulu" olarak işaret edilmektedir[62].

Başta Mettâ b. Yûnus, Fârâbî ve İbn Adî olmak üzere Bağdat Meşşâîleri mantığı, Galen'den (ö. ykl. 200) itibaren kabul edildiği üzere sadece tıp sanatı için değil, bütün bilgi alanları için gerekli bir disiplin olarak görmüşler ve onun bilimler için vazgeçilmez konumunu belirleme ve sağlamlaştırma hususunda yoğun çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar çerçevesinde öncelikle ilgili metinlerin çevirisi, tashihi ve gerekirse yeniden çevirisi yapılmış ve özellikle *Organon*'un aslına uygun bir edisyonu gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Antik dünyadan intikal eden mantık ve genel olarak felsefe metinlerinin tashihli-tenkitli neşirleri bu asırda kemal noktasına ulaşmıştır. Bu çerçevede Arapça mantık ve genel olarak felsefe vokabülerinin yetkinleşmesi noktasında, başta Fârâbî olmak üzere asrın filozoflarının özel ve çok yoğun gayretlerinin bulunduğunu da görmekteyiz. Fârâbî'nin *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* isimli çalışması bu gayretlerin en güzel ürünüdür.

Bağdat Meşşâîleri, filolojik nitelikli çalışmalarının yanında hem akademik hem de mantığı topluma yayma ve genel olarak pedagojik boyutla ilgili olarak şerh, hâşiye ve ta'lîk tarzında incelemelerde de bulunmuşlardır. En yüksek örneklerini Muallim-i Sânî'de gördüğümüz bu incelemelerin özellikle mantık alanında muhafazakâr bir Aristotelesçilik doğrultusunda geliştiği ve bu çerçevede Aristoteles'i

62 Okul hakkında genel mâlûmat için bk. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 21 vd.

bağlamından koparark yorumlayan anlayışların eleştirildiği görülmektedir.

Bağdat Meşşâî okulunun kurucusu, İbrâhim el-Mervezî'nin (ö. 294/906) öğrencisi ve Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin hocası olan Nestûrî hıristiyan Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tur.[63] Yunan asıllı olan Mettâ b. Yûnus, mantık eğitiminin Bağdat'taki merkezî şahsiyeti konumundaydı ve her gün yüzlerce öğrencinin takip ettiği bir ders halkası bulunmaktaydı. Mettâ b. Yûnus hocalığı yanında tercüme, şerh ve telif çalışmaları da yapmaktaydı. *Organon*'un en mühim kitabı olan *İkinci Analitikler*'in Süryânîce'den Arapça'ya yapılmış çevirisini ona borçluyuz.[64]

X. yüzyılda entelektüel mahfillerde tartışılan önemli konulardan biri de dil-mantık ilişkisidir. Mantığın evrenselliğini reddeden ve onu Yunan gramerine indirgeyen Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile Mettâ b. Yûnus arsında geçen meşhur tartışma da bu konuyla ilgilidir. Bu problemi, Mettâ b. Yûnus'tan sonra Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî de tartışmıştır. Tartışmanın bir tarafını oluşturan Mettâ ve genel olarak mantıkçılara göre mantık evrensel, dil yereldir. Mantıkla düşünme arasında, dil ile gramer arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır. Düşünmenin kanunlarını vermesi bakımından mantık evrenseldir, dolayısıyla dilin kanunlarını veren gramerin üzerindedir. Bu bakışa göre mantık, dilin kanunlarını inceleyen gramerin gerçekleştiremeyeceği bir işleve sahiptir. Tartışmanın diğer tarafında bulunan Sîrâfî ve genel olarak nahivcilere göre ise, mânaya ancak bir dilin lafızları üzerinden gidilir ve bunun kurallarını da nahiv bilgisi ihtiva eder. Dolayısıyla nahiv bilgisinin dışında evrensel bir kuraldan bahsetmek mümkün değildir. Yunan mantığı, Yunanca'nın grameridir ve ancak o dilin konuşulduğu kültürde bir anlam ifade edebilir; Arap nahvi, bu dilin konuşulduğu ortamlarda düşünmenin kanunlarını da vermektedir. Sonuç olarak Arap kültür ortamında Yunan mantığına ihtiyaç yoktur.[65] Mantığın dilden bağımsız bir disiplin olarak İslâmî ilimlere eklenmesi ise Gazzâlî ile gerçekleşecektir.

Bağdat Meşşâî okulunun Fârâbî'den sonraki en mühim siması,

63 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 424.

64 Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 102.

65 Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", s. 91.

hem Mettâ b. Yûnus'un hem de Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahyâ b. Adî'dir. Suriyeli bir hıristiyan olan Yahyâ b. Adî, Yâkubî mezhebine mensuptur.[66] Fârâbî'den sonra Bağdat Meşşâîleri'nin merkezî şahsiyeti konumuna gelen İbn Adî, ders halkasında İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Îsâ b. Zur'a (398/1008), İbnü'l-Hammâr (ö. 407/1017), Îsâ b. Ali (ö. 391/1001), Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi düşünürlerin bulunduğu önemli bir düşünürdür.[67] Hıristiyan Araplar'ın en büyük filozofu olarak nitelendirilen İbn Adî; mantık, felsefe, ahlâk, kelâm ve hıristiyan ilâhiyatı gibi temel alanları kuşatan geniş bir kültüre sahipti. Süryânîce'den Arapça'ya yaptığı çeviri ve çeviri tashihleri yanında, bağlı bulunduğu geleneğin hassasiyetleri doğrultusunda Aristoteles mantığına dair şerh, hâşiye ve telif çalışmalarında da bulunmuştur.[68] Mantık, mantığın önemi, üstünlüğü ve nahivden farklı olduğuna ilişkin makaleleri onu dönemin ortak problemiyle ilişkilendirmemizi mümkün kılar. İbn Adî, dinine bağlı bir kişi olarak da hıristiyan ilâhiyatı alanında incelemeler ve savunma yazıları da kaleme almıştır.[69]

66 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 424.

67 Halîfât, *Makālât*, s. 60.

68 Halifat, *Makālât*, s. 65 vd.

69 Halifat, *Makālât*, s. 60; Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 23.

Bibliyografya

Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1993.

..... , *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

..... , *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Bilen, Osman, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14 (2001), 89-100.

Black, D. L., "Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, I, 215-236.

Davidson, H. A., *Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992.

Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Fârâbî, *Fusûl al-Madanî: Aphorisms of the Statesman*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961 (Türkçesi: *Fusûlü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, trc. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987).

..... , *İhsâü'l-ulûm*, nşr. Osman Emîn, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1949 (Türkçesi: *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999; *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986).

..... , *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1990 (Türkçesi: *Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008).

..... , *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 2002 (Türkçesi: *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

..... , *Kitâbü'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrık 1986 (Türkçesi: *Din Üstüne*, trc. Yaşar Aydınlı, Bursa: Arasta Yayınları, 2002).

..... , *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât*, nşr. F. M. Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1993 (Türkçesi: *es-Siyaset ul-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın v.dğr., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980).

..... , *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde*, nşr. Ca'fer Âli Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983 (Türkçesi: *Mutluluğun Kazanılması*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999).

..... , *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Ca'fer Âli Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-menâhil, 1992 (Türkçesi: *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, trc. Hanifi Özcan, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1993).

..... , *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, S. J., Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1983 (Türkçesi: *Aklın Anlamları*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 127-137).

..... , *Risâle fî mesâil müteferrika*, Haydarâbâd: Dâiretü'l- ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1344, s. 1-24.

..... , *et-Ta'lîkāt*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1346.

Halîfât, Sahbân, *Makālât Yahyâ b. Adî el-felsefiyye*, Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1988.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakāti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1997.

İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 2004.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII (1995), 145-162.

....., *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.

Kutluer, İlhan, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 283-294.

Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), 5-21.

Netton, I. R., *Fârâbî ve Okulu*, trc. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2005.
Rashed, Marwan, "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al- Fârâbî", *Arabic Sciences and Philosophy*, 19 (2009), 43-82.
Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 59-80.
Ross, David, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan v.dğr., İzmir: Ege Üniversitesi, 1993.
Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabakātü'l-ümem*, Beyrut: Dârü't-talî'a, 1985.
Street, Tony, "Mantık", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 273-292.
Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford: Bruno Cassirer, 1962.

İleri Okuma Önerileri

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld, 2002.
Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden: Brill, 1986.
..... , *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaymân al-Sijistânî*, Leiden: Brill, 1986.
Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969.
Janos, Damien, Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology, Leiden: Brill, 2012.
Korkut, Şenol, Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü, Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
Özturan, Hümeyra, Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı, İstanbul: Klasik, 2013.