

TÜRKLERİN FELSEFE KÜLTÜRÜNE KATKILARI

MEHMET AYDIN*

Türklerin evrensel düşünce tarihine katkılarını açıklayabilmek için ciltler dolusu geniş bir araştırmaya koyulmak gerekir. Biz, burada genellikle insanlığın düşünce tarihine, özellikle de felsefe kültürüne önemli katkılarda bulunmuş birkaç büyük düşünürün görüşlerini ele almakla yetineceğiz.

Bilindiği gibi, Müslümanların çeşitli felsefi alanlara yaptıkları katkılar, fikir tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. İslâm felsefesi, tam olarak Arap ırkına mensup yegane büyük filozof olan Yağûb b. İshâk al-Kindî (Ö. 873) ile başladı. Kindî, felsefe ile dini uzlaştırma yönünde atılmış ilk önemli çabayı temsil etmektedir. Felsefenin çeşitli alanlarında çok sayıda yazı kaleme almış olan Kindî, İslâm kültüründe bilimsel ve felsefi anlayışın güç kazanması için çalışmıştır.

“Arapların Filozofu” olarak bilinen Kindî, geride sistemli bir düşünce bırakmadı. Felsefe, ancak iki büyük düşünürün elinde ciddi bir disiplin haline geldi. Bunlar Fârâbî ve İbn Sînâ’dır. Tanınmış tarihçi İbn Hallikran Fârâbî hakkında şunları yazmaktadır:

Fârâbî müslümanların yetiştirdiği en gözde ve büyük filozoftur. O, mantık, müzik ve diğer konularda birçok eser yazmıştır. Felsefede onun ulaştığı mertebeye kimse ulaşamadı. Ancak bu ünlü filozofun eserleri sayesinde İbn Sînâ yeterli bir seviyeye ulaşarak eserlerini yararlı hale getirdi.

Fârâbî’nin büyüklüğü hakkında bir başka tanığın sözlerine kulak verelim: Ortaçağın en büyük Yahudi filozofu İbn Meymûn, Samuel ben Tibbon’a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: “Mantık konusunda Fârâbî’nin yazdıklarından başkasını okumanı tavsiye etmem, çünkü onun bütün yazdıkları, özellikle de “Prensipler Kitabı” nefis bir ziyafet sofrasıdır.” Daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ’nın

* Prof. Dr. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı Başkanı

Ortaçağ Yahudi ve Hıristiyan filozofları üzerinde yapmış oldukları etkileri sözkonusu edeceğiz.

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Uzluğ Ebû Naşr al-Fârâbî (Ortaçağ Latin dünyasının “Alfarabius” veya “Aven-nasar”) olan bu ünlü Türk düşünürü, 870 yılında Fârâb yakınında bir köyde doğdu. Arapça öğrendikten sonra o dönemin tanınmış hocalarının yanında matematik, mantık, ve felsefe çalıştı. O, adını ilk duyuran Türk filozofudur. Hem Aristoteles mantığının ve metafiziğinin büyük yorumcusu, hem de bizzat orijinal bir düşünür olduğu için kendisine “İkinci Öğretmen” adı verilmiştir. “İlk Muallim” olarak Aristoteles’in kendisi kabul edilmektedir. Fârâbî, gerek özel hayatında gerek düşünce dünyasında tam bir filozof olarak yaşamıştır. O, antik hikmetin bir toplayıcısı olsa ve bu işle yetinseydi, yine de insanlığın minnet ve şükran duygusuna muhatap olmaya lâyık olurdu. Kaldı ki o, son derece orijinal bir düşünür olup kendine has bir sistem kurmuştur. Sözkonusu sistem, İbn Sînâ tarafından ciddiyetle takip edilmiş ve Gazâlî tarafından da şiddetle eleştirilmiştir.

Fârâbî, felsefenin hemen her dalında, özellikle de mantık, metafizik rasyonel psikoloji, ahlâk ve siyâset alanlarında yüksek bir dereceye ulaştı. Ona göre, felsefe, dünyanın çeşitli bölgelerinde gezip dolaştı ve ne yazık ki, dalbudak saldığı ilk yurdunda hayatını devam ettiremedi. Bu durumda yapılması gerekli olan şey, ona yeni bir yurt bulmak ve yeni bir canlılık kazandırmaktı. Bu yurt ise, ancak İslâmın anayurdu içinde bulunabilirdi.

Biraz önce Fârâbî’yi çok yakından izleyen İbn Sînâ’nın adından özettik. Ebû Ali el-Hüseyin ibn Abdullah ibn Sînâ (980–1037) Türk asıllı bir düşünür olup Ortaçağ Latin dünyasında Acivenne adıyla meşhur olmuştur. Sistemini büyük çapta Fârâbî’nin sistemi üzerine kuran İbn Sînâ, felsefî düşüncenin daha sonraki gelişmesi üzerinde derin etkiler bıraktı. Şimdi, sırasıyla, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın mantık sahasına ve felsefenin öteki alanlarına yaptıkları katkılara bir göz atalım.

MANTIK:

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, kelimenin tam anlamıyla mantıkçı idiler. Onlar, bir yandan müstakil mantık eserleri yazmış, bir yandan da Aristotelesin mantık külliyatı üzerinde yorumlar kaleme

almışlardır. Bunu, özellikle, Fârâbî yapmıştır. Onun Mantığa Girişi ve bu alanda yazdığı Özet halindeki eseri oldukça meşhurdur. Genellikle kısa, orta ve uzun boylarda kaleme alınmış olan Şerhlerinde Fârâbî, sadece Aristoteles'in mantık anlayışını yorumlamakla kalmamış, bir takım yeni fikirler de öne sürmüştür. Sözcelişi, mantıkla ilgili eserlerinin bazı bölümlerinde "vucûb" teriminin metafizikle ifade ettiği anlam, Tanrının geleceğe ait "mümkünleri" bilmesi, determinizm, ilâhî sıfatların mantıksal statüsü v.s. gibi felsefî ve kelâmî konuları da tartışmaktadır. Bütün bunlar, İslâm filozoflarının kendilerine çok şey borçlu oldukları Aristoteles ve Platonun felsefesinin âşına olmadıkları konulardı. Bu bakımdan, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik alanında ulaştıkları sonuçları, onların mantık anlayışları ışığında değerlendirmeden bir takım eksik hatta yanlış görüşlere gitmemiz kaçınılmaz olur. Bu husus, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde incelemeler yapan eski ve yeni birçok araştırmacının gözünden kaçmış olsa gerektir. Sözcelişi, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfutu'l-Felâsife) adlı meşhur eserin yazarı Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık eserlerinde yeralan sözkonusu problemlerle ilgili görüşlere yeterince dikkat harcamış olsaydı, filozofların bazı inanç meselelerinde Kur'anın öğrettiklerinden ayrıldıklarını öne süren meşhur tarihî suçlamasında biraz daha az acele ederdi.

Görüşlerinin önemli bir kısmını Yeni-Platonculuk'tan almalarına rağmen, Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristotelesci olmaya devam ettiler. Özellikle, Aristoteles felsefesinin tecrübî karakteri, İslâm filozofları tarafından yazılan bütün eserlerde görülmektedir. Onların savundukları akıl öğretisine ve tecrübe konusundaki görüşlerine bir göz atmak, bu fikrimizin doğruluğunu kanıtlamak için yeterli olacaktır. Bu iki filozofumuza göre, doğru bilginin elde edilmesi için endüktif ve dedüktif metodların birlikte kullanılması gerekmektedir.

Tıpkı kendisinden sonra gelen İbn Sînâ gibi, Fârâbî de mantığı sadece bir "âlet ilmi" gibi görmemekte ve onun bağımsız bir disiplin olduğuna inanmaktadır. Fârâbî mantığının sağlam ve orijinal olduğunu ve onun, bir bütün olarak, derin bir bilginin varlığına işaret ettiğini tarihçiler ittifakla dile getirmektedirler. N. Rescher'e göre, "Fârâbî İslâm dünyasının yetiştirdiği en orijinal mantıkçı olup, onun bu alana yaptığı katkılar henüz gün ışığına çıkmaktadır".

Fârâbî'ye göre, mantık bizi bilinenden bilinmeyene götürür. Bilgi elde etme çabasında doğruyu yanlıştan ayırmamıza yarayan

yegâne yol da budur. Mantık, beş ana konuya ayrılır: Kavramlar, tanımlar, hükümler, çıkarımlar ve kıyas. Mantığın asıl alanı, kıyastır; çünkü ancak burada doğru bilgi elde edebilmekteyiz. Ayrıca, Fârâbî, “tümeller” ve “tikeller” konusu üzerinde durmakta, ikincilerin şeylerde, duyumlarda ve düşüncede bulunduğu söylemektedir. Tümeller ise, şeylerden soyutlama yoluyla elde edilir. Görülüyor ki, Fârâbî, *anterem*, *in re* ve *post rem* arasındaki ayırımı çok önceden farketmiş bulunmaktadır.

Fârâbî, özellikle Kant’tan sonra felsefede merkezî bir yer tutan bazı mantık problemlerine dokunmuştur. Bunlardan biri “varlık”ın yüklem olup olamayacağı sorusudur. Soru, Kant’ın klasik Ontolojik kanıtlamayı reddetme çabasından sonra büyük önem kazandı. Fârâbî’nin bu problemle ilgili tartışması, Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nden yüzyıllarca, Ontolojik Delilin sistemcisi St. Anselm’den de bir asır önce olmuştur. Ünlü düşünürümüze göre, salt mantık ve gramer açısından bakıldığında, “varlık” yüklem olabilirdi; fakat yine de bu, sözkonusu terimin yeni bilgi veren yüklem olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, “varlık”, şeyler hakkında yeni bir bilgi öne süren gerçeklikle ilgili bir kategori sayılmaz. Dolayısıyla, tabiatla uğraşan bir bilim adamının gözünde, diyor Fârâbî, bir şeyin varlığı o şeyin kendisinden başka bir şey değildir.

Fârâbî’nin çalışmaları sayesinde mantık, İslâm dünyasının büyük kültür merkezlerine yayılma imkânı buldu. Onun telif ve şerhleri mantığın teknik yapısında en yüksek noktayı temsil etmektedir. İbn Sînâ’nın daha sonraki başarıların arkasında Fârâbî’nin eserleri vardır.

İbn Sînâ’nın bir düzen içinde kaleme alınmış çok sayıda mantık eserinde, genellikle, Fârâbî’ci bir çizgi takip edilmiştir. Fârâbî’nin de kısmen bağlı bulunduğu “Bağdad Mantık Okulu”nu ciddi bir tenkide tabi tutan İbn Sînâ’nın, “Muallim-i Sâni” hakkındaki görüşü son derece müsbettir. Eski düşünürlerin Mantık eserlerini değerlendiren düşünürümüz, şunları söylemektedir: “Ebû Nasr el-Fârâbî, yüksek bir mevkie sahip olan bir filozoftur. Onu öteki filozoflarla aynı seviyede tutamayız. Daha önceki dönemlerin filozofları arasında başta gelen düşünür, Fârâbî’dir”.

İslâm dünyasının ve Ortaçağ Latin âleminin fikir babası olan İbn Sînâ, bağımsız bir zihin yapısına sahipti. O, kendisinden önce

gelenlerin fikirlerini eleştirmek ve kendi görüşlerini ortaya koymaktan asla geri durmamıştır. Özellikle Aristoteles karşısında takınılan bu tür bağımsız bir tutumun, Rönesans dönemine kadar pek göze çapmadığı iddia edilmektedir. Gerçekten de İbn Sînâ, attığı adımların yeni olduğunun tam anlamıyla farkındadır. Sözü gelişi o, kendi aklını kullanmaya yanaşmayarak zamanını geçmişi incelemekle geçiren eski düşünürlerin yaptıklarına bir şeyler eklemenin onları düzeltmenin ve geliştirmenin mümkün olacağına inanmayan gözü kapalı Aristotelesçileri eleştirir.

Mantık alanında İbn Sînâ büyük bir sistemci idi. Mantık onun elinde gelişmesinin en yüksek noktasına ulaştı. Büyük bir zihin gücüne sahip olan düşünürümüz, kendisinden önce gelenlerin hatalarını düzeltti ve yeni görüşler öne sürdü. Bunların başında yüklem kuantifikasyonuna yer veren kategorik önermeler, şartlı önermeler, varlık kavramının tahlili v.s. gelir. Doğrusu, İbn Sînâ, bütün mantık disiplini ilgilendiren önemli yenilikler ortaya koydu. O, mantığın Aristoteles'in metinlerden ibaret olduğu görüşünü reddetti. Ona ve onun izinden gidenlerin oluşturdukları geleneğe göre, mantık sadece Aristoteles'in konuyla ilgili görüşlerinin Şerh ve tefsir edilmesi değil, başlı başına bir araştırma sahasıdır. Tanınmış Fransız düşünürü Carra de Vaux'nun da işaret ettiği gibi, "İbn Sînâ'nın mantıkla ilgili görüşleri açık ve seçik olup birçok bakımdan Leibniz'in tahlillerini hatırlatmaktadır".

METAFİZİK:

Doğrudan doğruya varlık problemini konu edinen metafizik, Farabî'nin nazari felsefesinin merkezini oluşturur. Fârâbî ve onun en önde gelen takipçisi İbn Sînâ'nın felsefeye yaptıkları en önemli hizmet, metafizik alanında olmuştur. Fârâbî'nin metafiziği, Plato ve Aristoteles'in görüşlerinden yola çıkar; ancak bu görüşleri asıl kaynağından almaktan çok, Bağdad Okulu'nun Yeni-Eflatuncu yorumlarından alır. Bu metafizik, Yeni-Eflatuncu açıdan yorumlanmış Aristoteles felsefesini tercih etmesine rağmen, Platon ve Aristoteles'in temel görüşleri arasında bir aynılık görür. Fârâbî, bu görüşünü kanıtlamak için *Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Birlikte Ele Alınması* başlıklı müstakil bir eser kaleme aldı. İkinci bir adım daha atarak bu sefer de din ile felsefe, başka bir deyişle, vahiy ile akıl arasında bir uzlaşmanın olduğunu göstermeye koyuldu.

Fârâbî metafiziği, varlık kavramının tahlili ile yola koyulur. “Vucûd” kavramı, kavramların en yalını olup öteki bütün kavramlardan daha önce gelir. O, son derece şümulü olduğu için başka unsurlara indirgenemez. İşte varlığın her türlü tanımlama çabasına direnmesinin sebebi budur.

Fârâbî’nin metafiziğinde kullanılan anahtar terimler iyice bilinmektedir. Onun bu terimler ile ilgili öne sürdüğü tahliller ve onlar arasında yaptığı aşağıda açıklamaya çalışacağımız ayırmalar, daha sonra gelen filozofları derinden etkilemiştir.

a) *Mümkün Varlık ve Zorunlu Varlık (Mümkünü’l-Vucûd ve Vâcibu’l-Vucûd)* :

“Biz, bilfiil varolan şeylerle karşı karşıyayız”. İşte İslâm felsefesi ve Kelâmının varlık kavramını tahlili bu önermeyi başlangıç noktası olarak seçmiştir. Bu bakımdan İslâm düşünürlerini realist sayabiliriz. Onlar, her yeri geldiğinde, dış dünyanın gerçekliğini vurgulamış ve solipsizme iltifat etmemişlerdir. Dünyada varolan şeylerin hepsi “mümkün” varlıklardır; yani onların varolmamaları da mümkündür. Onlar varolmak için, mahiyeti icabı mümkün-olmayan başka bir varlığa muhtaçtırlar. İşte bu sonuncu varlık, kendibaşına varolan ve yokluğu asla düşünilemeyen Zorunlu Varlık (vâcibu’l vucûd) olacaktır. Fârâbî’nin ulûhiyet anlayışını ele alacağımız zaman bu konuya tekrar döneceğiz.

b) *“Kuvve” Halinde varlık ve “Fiil” Hâlinde Varlık* :

“Kuvve” varolma imkânına, “bilfiil” ise, gerçek anlamda varolma haline işaret eden terimlerdir. Kuvve ve fiil halleri, birlikte, realitenin özünü oluşturur. Fizikî realite, oluştur; daha doğrusu oluş süreci içinde varlık kazanmadır.

c) *Cevher ve Araz* :

Cevher, kendibaşına varolan, arazlar ve bunlara bağlı değişimlere konu olandır. Öte yandan, arazın bağımsız varlığı yoktur; O varolmak için cevhere muhtaçtır.

d) *Mahiyet ve Vucûd* :

Mahiyet, bir şeyin ne olduğunu, vucud ise, mahiyetin fiilî bir durum kazanmasını dile getirir.

e) *Madde ve Süret* :

Şeyler, madde ve sûretten meydana gelirler. Madde, aslında, bir güç ve imkândır, ancak şekil kazanmakla fiilen varolur. Madde ile Süret arasında karşılıklı bir bağımlılık sözkonusudur.

İbn Sinâ, hususi surette geliştirdiği metafizik sisteminde Fârâbî'yi çok yakından takip etmiştir. Felsefenin çeşitli dalları arasında bir bütünlüğün olduğuna inanan İbn Sinâ, Fârâbî'nin yukarıya aldığımız ayırımlarını aynen benimser. O, *Şifâ* ve *Necât* adlı eserlerinde varlık fikrinin zihnimize doğrudan doğruya ve açık bir şekilde yerleştiğini, öteki kavramların, varlık kavramını izlediğini söyler. Meselâ, “nefs” maddî hiçbir vasıtaya muhtaç olmadan kendi varlığını — henüz ruhanî mahiyetini farketmeden çok önce — sezer.

Fârâbî'nin mahiyet-vucûd ayırımını bütün gücüyle destekleyen İbn Sinâ, sözkonusu ayırımı felsefenin ana konusu haline getirdi. Ona göre, insan zihni, somut varlıklar dünyasından bir grubun bütün fertlerine uygulanabilen tümel kavramları çıkarır. Sözgelisi, insan kavramı, insanın tabiatını dile getirir, fakat o, gerçek bir varlık olarak mümkündür; dolayısıyla onun mahiyeti kendibaşına var olmaz. varlık ona dışarıdan verilmiştir. Bu, tek tek bütün varlıklar için doğrudur. Zaman içinde bir başlangıça sahip olan bütün varolanlarda mahiyet vucûddan ayrıdır. Bu, sadece mantıkî bir ayrılık değil, aynı zamanda bir ontolojik ayrılıktır.

Fârâbî'nin ve İbn Sinâ'nın mahiyeti ile vucûd arasında yapmış oldukları işte bu ayırım, onların felsefî teizm anlayışları üzerinde önemli bir tesire sahiptir. Her iki düşünür de Yunan ve Yeni - Eflatuncu kaynaklara çok şey borçlu olmakla beraber, onların din anlayışı, ana hatlarıyla, Kur'anca çizilen çerçeveye bağlı kalmıştır. Doğrusu onlar, Aristoteles metafiziğini bir adım daha atmaya zorlamış ve bu yolla Yunan düşünürlerinin bilmek durumunda olmadıkları birçok İslâmî kavramları açıklayabilmişlerdir. Buraya kadar temas ettiğimiz kavramların hiçbiri, islâm filozoflarının Tanrıya özdeş saydıkları Zorunlu Varlık'ı dikkate alınmadan açıklanamaz.

Fârâbî'yi meşgul eden ana problemlerden biri, Tanrının bilinebilirliği problemidir. Bu temel felsefî probleme tatmin edici bir cevap bulmak, daima güç olmuştur. Fârâbî ve İbn Sinâ'ya göre, Tanrı en yüksek derecede kemâl sahibidir; bu durum da O'nun hakkındaki bilginizin de mükemmel olacağını düşünmek, akla yatkın görünür.

Ne var ki, Fârâbî, bunun böyle olmadığını söyler. bilgi eksikliği, “Tanrı vardır” önermesinin apaçık bir önerme olmadığından dolayı değil, fikrî kapasitemizin zayıf olmasından dolayıdır ki, bu da maddeye bulaşmış olmamızın bir sonucudur. Tanrının nihaî yetkinliği, anlama gücümüzü aşmakta ve O’nu tam olarak tasavvur etmemize imkân vermemektedir. Fakat bu, Tanrı hakkında *hiçbir* tasavvura sahip olamayacağımız anlamına gelmez. Maddî veya bedenî engelleri aşıp fikrî ve ahlâkî yetkinlikleri elde edince, aklımız bilfiil akıl haline gelir ve bu yolla daha mükemmel bir tasavvura ulaşabiliriz. Aklımız maddeden tam anlamıyla bağımsız olunca da, mümkün olan en mükemmel tasavvura ulaşmış oluruz. Böyle fikrî bir merhaleye ulaşmak, aynı zamanda insanın nihaî mutluluğunun elde edilmesini sağlar.

Fikrî gücümüzün zayıflığına rağmen, acaba Tanrı hakkında konuşurken neler söyleyebiliriz? Farabî bu sorunun cevabını *Faziletli Şehir* ve *Siyâsetu’l-Medeniye* adlı eserlerinin ilk bölümlerinde verir. Ona göre, Tanrı, İlk Mevcûd, İlk Sebep, yokluğu düşünemeyen En yetkin Varlık, Mahza Fiil, İlk Mebde ve Mutlak Hayır’dır. Öyle görünüyor ki Fârâbî’, Tanrı’nın Varlığı ile ilgili aklı deliller öne sürmeye fazla zaman ayırmıyor. Meselâ o, yukarıya başlıklarını aldığımız iki meşhur eserinde bu tür delillere yer vermez. Ona göre, Tanrının varlığı hakkında bilgimiz bir çıkarımdan ziyade doğrudan doğruya elde edilen bir sezgi konusudur. Bununla beraber, düşünürümüzün bazı risâlelerinde, meselâ *Uyûnu’l-mesâ’il*’de, aşağıda temas edeceğimiz deliller özlü olarak yer almaktadır.:

1. Hareket Delili: Bilindiği gibi, bu delilin kökleri Aristoteles’e kadar geri gider. Delilin özü şudur: Biz hareket eden varlıklar görmekteyiz. Her hareket eden varlık, hareketi, kendi dışında varolan başka bir varlıktan alır ve bu böylece sürüp gider. Fakat bu gidişin sonsuza kadar aynen devam ettiğini düşünmek muhaldir. Öyle ise, kendisi hareket etmeyen bir İlk Hareket Ettirici’ye ihtiyaç vardır.

2. Yeter-Sebep Delili: Dünyada gördüğümüz her varlık, bir terkip sonucu oluşmuştur. Bu şekilde oluşan bir varlık, terkibi gerçekleştirecek bir yeter-sebebe ihtiyaç duyar. Yeter-sebepler zinciri sonsuza kadar sürüp gidemeyeceğinden sebebi olmayan bir Yeter Sebep düşünmek zorundayız ki, bu Tanrıdır.

3. İmkân Delili: “Mümkinu’l-vucûd” kavramının tahliline daha önce kısaca temas etmiştik. Söz konusu terim, Farabî ve İbn Sînâ’nın

felsefesinde önemli bir yer tuttuğu için onu daha geniş olarak tahlil etmek ve onun Tanrının varlığına ilişkin felsefi delille ilişkisini göstermek yerinde olacaktır.

Çevremizdeki varlıkları gözden geçirdiğimiz zaman görüyoruz ki onlar, kendi varoluş sebeplerini açıklayacak durumda değildir. Onların varolmamaları da mümkündür. Bu varlıkların gerçeklik kazanabilmesi zorunlu olmadığı için onların varolmamalarını düşünmek mantıklı bir güçlük doğurmaz.

Onları mümkün kılan, başka bir deyişle onların varoluşlarını zorunlu kılmayan belirtiler nelerdir? Burada dikkate alınması gereken ilk şey, *değişme* olgusudur. Değişme fikrini dikkate almadan “kevn ve fesâd” dünyasını açıklamak bir yana, anlamak bile mümkün olmaz. Varlık alanına çıkan ve belli bir süre sonra yok olan varlıkları açıklayabilmek için, İbn Sînâ'nın deyimiyle, onlara vucûd veren ve böylece onları “belirleyen” bir Varlık'a ihtiyaç vardır. Böylece bir belirleyici fiil olmadan, mümkünler âlemindeki sebep-sonuç zinciri sonsuza kadar uzayıp gider ki, bu muhaldir.

İşte bu tahliller, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vucûd) fikrine götürdü. Zorunlu Varlık, varolması için hiçbir sebebe muhtaç olmayan ve bilfiil varolmak durumunda olan Varlık'tır. Mümkün varlıklar zinciri Vâcib'ul vucûd'da son bulmak zorundadır. Öyle bir Mevcûd ki, O'nun varlığında mahiyet ve vucûd bir ve aynıdır. Onun hiçbir şarta bağlı olmaması ve hiçbir sebebe ihtiyaç duymaması, Zorunlu Varlık olmasından ileri gelir.

Daha önce işaret edildiği gibi, Fârâbî aklı deliller üzerinde uzun uzadıya durmaz. Buna rağmen, onun bu deliller hakkında söyledikleri, gerek İslâm dünyasında, gerek Batı felsefesi üzerinde son derece etkili olmuştur. Sözgelisi, Hareket, Yeter-sebep ve İmkân delilleri Aquino'lu Aziz Thomas tarafından aynen alındı ve bu yolla çeşitli şekillerde dile getirilen kozmolojik deliller, felsefi düşüncenin, özellikle de aklı kelâmın ayrılmaz bir bölümü haline geldi. Farabî ve İbn Sînâ'nın Batı felsefesine etkileri daha sonra sözkonusu edilecektir.

Bu iki filozofumuzun rasyonel deliller ile ilgili görüşleri hakkında söylediklerimize son vermeden önce, Aziz Anselm (1033-1109) tarafından açık bir şekilde ifadeye kavuşturulan Ontolojik Delil'in tarihi kökleri konusunda da bir iki noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. Fârâbî'ye göre, Tanrı yok-olması düşünülmeyen en mükemmel varlıktır. Hiçbir varlık O'ndan daha büyük veya O'na denk olamaz.

Bütün bu ifadeler, Aziz Anselm'in dile getirdiği Ontolojik Delil de de kullanılmıştır. Onlar, insanın Sonsuz Varlık'ı doğrudan doğruya sezdiğine ve O'na dayanmak zorunda olduğuna işaret etmektedir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla Fârâbî, yetkinlik fikrinden hareket ederek Tanrının realitesine giden bir "delil" formu öne sürmemiştir. Kanaatimize göre, Fârâbî ile Aziz Anselm arasındaki asıl fark, Anselm, Tanrının varlığı hakkında sezgimizi objektif bir delil kurmak için yeterli gördüğü halde Fârâbî'nin böyle bir yola gitmediğidir. Ontolojik Delilin tarihî seyr içinde sergilediği durum ve onunla ilgili olarak kaleme alınmış çok sayıda yazı, Fârâbî'nin tutumunun daha yerinde olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin zorunlu varlık fikrini aynen benimsedi ve farsca yazdığı ilâhiyatla ilgili bir eserinde onu bir çeşit "delil" şeklinde dile getirdi. Maamafih, İbn Sînâ da, tıpkı Fârâbî gibi, Zorunlu Varlık realitesini dolaysız sezginin objesi olarak düşünmektedir. Başka bir deyişle, İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın mevcudiyetini kozmolojik delilin dayandığı zincirin son halkasından ibaret saymaz.

Gerek Fârâbî, gerek İbn Sînâ Tanrının Varlığı konusunda ciddi şüphelerin olamayacağına inandıkları için dikkatlerini daha ziyade Tanrının "isimleri" veya "sıfatları" üzerine yoğunlaştırmışlardır. Onların eserlerinde Tanrının isimleri ile ilgili Kur'an terimleri ve felsefî terimler yanyana kullanılmıştır. Kur'andan alınan terimlerin kullanılmasını İbn Sînâ da daha sık görmekteyiz. Her iki filozofumuz da bir yandan Kur'anın meşhur "nûr âyeti" ne istinâd eder :k Allah'ın "Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtın" olduğunu söylerken öte yandan, O'nun mahza Fiil, ve Mutlak Hak olduğunu söylemektedirler. Tanrının varlığı tamamen kendine özgüdür ve bundan dolayı O tek'dir. O, hem kendi varlığını hem de bütün kâinatın bilir. O, en yüksek derecede Hayat, Hikmet ve İrade sahibidir. Kerim ve âdil olan Tanrı, her şeyin Hâlik'idir. O, Cemil'dir ve her şeydeki güzelliğin kaynağıdır. En sâf mühabbet teslimiyet ve ibadet ancak O'nadır. Tanrı, sadece Kadir olduğu için değil, İyinin, Hakikatin ve Güzelliğin nihai kaynağı olduğu için ibadete lâyıktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın din felsefesi Kur'anın tevhid inancına dayanır. Özellikle bu konuda filozoflarımızın etki alanı çok geniş olmuştur. Sözcelişi, onların etkisi altında kalan Hıristiyân İlähiyatçıları, felsefî eserlerinde teslis, Hz. İsa'nın ulûhiyeti gibi konulardan

söz edememişlerdir. Doğrusu bu iki müslüman filozofun felsefî teizme katkıları her türlü şüphe ve tartışmanın ötesindedir.

PSİKOLOJİ:

Fârâbî ve Ibn Sînâ'nın psikolojik görüşleri, onların ahlâk ve siyâset felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır. Nefsin (ruhun) mahiyeti ve onun bedenle ilgisini konu edinen tahlillerin, insan tabiatının bir bütün olarak anlaşılmasında önemli bir yeri vardır. Ayrıca, nefsin "kuvvetleri" beşerî faziletlerin ahlâkî ve fikrî olarak sınıflandırılmasına temel teşkil etmiştir. Filozoflarımız müslüman oldukları için ruhun bedene girmesini gayrı tabîî görmemiş ve ruh-beden ilişkisini kötülüklerin kaynağı saymamışlardır. İnsanı hâkimiyetleri altına alacak duruma gelmedikleri sürece, bedenî hazların kötü bir yanı yoktur.

Fârâbî nefsin kuvvetlerini beşe ayırır: Besleyici güç, duyum gücü, muhayyile gücü, arzu gücü ve rasyonel güç. Nefsin bu güçleri arasında bir hizmet eden ve hizmet edilen ilişkisi vardır. Bir alttaki güç, bir üsttekine hizmet eder. Aslında, Fârâbî, benzer hiyerarşik düzeni sosyo-politik teşkilâtlanmada ve topyekûn evrende de görür. Rasyonel güç ise, kendi sırasında, nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır: birincisi fikrî, ikincisi ise ahlâkî faziletlerle ilgilidir.

Başlangıçta herkesin sahip olduğu bir imkân ve kabiliyet vardır ki, bu, potansiyel akıldır. Nefsin bu kısmı, yahut Fârâbî'nin bir iki yerde "basit cevher" diye adlandırdığı varlık hali, kendibaşına ölümsüz değildir. O, bilfiil akıl mertebesine yükseldiği zaman ölümsüzleşir. Bu ise, ancak bilginin ilk ilkeleri demek olan ilk akledilirler elde edildiği takdirde gerçekleşir. Üç çeşit ilk akledilirler vardır.: Geometri bilgimizle ilgili ilkeler, iyi ve kötü hakkındaki bilgimize ilgili ilkeler ve metafizik bilgimize ilgili ilkeler.

Fârâbî'ye göre, herkesin bilme kabiliyeti farklıdır. Bazıları şeylerin gerçek mahiyetlerini *aklederler*, bazıları da ancak *tahayyül* edebilirler. Bu iki terim, Fârâbî felsefesinde çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bir şey, akılla kontrol edildiği ve onun tarafından kullanıldığı sürece *ta'akkul*'un konusu olur. Bu durumda aklın, herbirinin kendine özgü yetkinliği olan duyum, hayal v.s. gibi öteki güçler üzerinde tam bir otoriteye sahip olması gerekir. Eğer bir şeyin kendisi değil de hayale yansıyan bir imajı varsa, bu durumda o şey, tahayyülün konusu olur. Taakkulün konusu evrenseldir; oysa tahayyülünki kişiden kişiye

değişir. Aynı realitenin muhtelif sembolleri bulunabilir. Akletme gücüne sahip olanlara *hekimler (hukamâ)*, tahayyül gücüne sahip olanlara ise *mü'min*'ler denir. Filozoflar ve peygamberler birinci gruba girmekle beraber onlar arasında önemli bir fark vardır. Bir peygamberde, sözgelışı Hz. Muhammed'de hem ta'akkul, hem de tahayyül gücü vardır. Bu bakımdan O, vahiy yoluyla aldığı akledirlerleri hayal gücü ile kavranılabilir hale getirmektedir. Özellikle bu açıdan bakıldığında, peygamberin mevkii, vahyin desteğine sahip olmayan filozofunkinden çok daha üstündür. Şu halde, Fârâbî'nin, filozofu çok daha üstün tuttuğuna ilişkin yaygın görüşün temeli yok gibidir. Şüphesiz, akletme hayal etme faaliyetinden daha üstündür.: fakat biraz önce söylediğimiz gibi, peygamberlerde bu güçlerin her ikisi de vardır.

İbn Sinâ'ya gelince, o, psikolojisinde Fârâbî'nin görüşleri ile Ebû Bekr er-Râzî (Ö. 932) nin görüşlerini birlikte düşünerek bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat İbn Sinâ'nın özellikle tıbbî eserlerinde görülen tecrübî nitelikteki psikolojik görüşleri daha çok dikkat çekicidir. Ayrıca, onun eserlerinde bir çeşit dinî psikolojinin gelişmekte olduğunu da görmekteyiz. Özellikle *el-işârât ve't-tenbihât*'ın son bölümünde ifadesini bulan bu dinî psikoloji, İbn Sinâ sisteminin merkezini oluşturmaktadır.

Gerek nefsin güçlerinin sınıflandırılmasında, gerek bu güçlerin fonksiyonlarının tanımlanmasında, İbn Sinâ, Fârâbî'yi takip etmektedir. İbn Sinâ, aklın en yüksek derecesiyle, yani Tanrının özel olarak seçmiş olduğu peygamberlere verdiği "kutsal akıl" ile ilgili gördüğü nebilik şuuru üzerinde önemle durmaktadır. Onun açıklığa kavuşturduğu bir başka konu da nefsin rasyonel derecesinin, dış duyumlar yoluyla değil, doğrudan doğruya bir iç sezgiyle kendi öz varlığının farkında olmasıdır. Nefsin cevher olduğunun, dolayısıyla bağımsız varlığının en önemli delili, bu farkında oluşturmaktır. Fârâbî, kendi kendini gerçekleştirme sürecinden geçen nefsin ölümsüz olduğunu kabul etmekle beraber, öyle görünüyor ki, bir yatkınlıktan ibaret gördüğü potansiyel aklın ölümsüzlüğüne inanmamaktadır. Öte yandan İbn Sinâ'ya göre, ölümsüzlük, nefsin doğrudan doğruya tabiatın da olan bir şeydir. Fakat bu iki filozof da mutluluğun, nefsin tam olarak kendi imkânlarını gerçekleştirmesine bağlı olduğu hususunda aynı görüşü paylaşırlar. İnsan, çok çalıştığı, nazari ve ahlakî yetkinlikleri elde ettiği ölçüde bu dünyada ve âhirette mutlu olur.

Neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilmesine rağmen, ahlâkî yetkinliğe sahip değilse, her iki dünyada da mutsuz olur.

Fârâbî ve İbn Sinâ'ya göre, en yüce mutluluğun (*es-sa'âda al-kušvâ*) kazanılabilmesi için vahyin yardımına ihtiyaç vardır. Her ikisi de dinle felsefenin aynı hakikatı dile getirdiğine inanır. Din, geniş halk kitlelerinin yararını dikkate alarak hakikatı sembolik bir tarzda ifade eder. Bazı insanlar, yani peygamberler, Tanrıdan vahiy alır ve insanlara vahyin ışığında kılavuzluk ederler. Medenî bir toplum ancak bu yolla hayatını sürdürür. Her iki filozofun İslâmın hakikatına ve İslâm kültürünün üstünlüğüne inançları her türlü şüphenin ötesindedir. Buna rağmen onlar, hakikatı daha solgun bir şekilde temsil eden öteki dinî inançlar karşısında engin bir hoşgörüyü sahiptirler. Her ikisi de bazı görüşlerin yorumlanmasında yaşadıkları dönemlerdeki dinî akımlardan ayrılmışlardır: fakat bu, onların dine bağlılık ve sadâkatları konusunda şüpheye düşmemiz için bir sebep teşkil etmez.

AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİ:

Daha önce işaret edildiği gibi, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın felsefî sistemlerinde, ahlakî, siyaseti ve kısmen de iktisadî içine alan Pratik Felsefe, nazarî felsefeden ayrı düşünülemez. Sözcüleri, insanın pratik ihtiyaçlarının tesbiti için onun mahiyeti hakkında incelemeler yapmak gerekir. Her iki filozofumuz da ahlâk felsefelerinde gâye-güdücü (teleolojist) görüşüne sahiptir. Başka bir deyişle, onlar, öncelikle neyin insan için gerçek anlamda iyi olduğunu belirlemede, fiillerin değerlendirilmesine daha sonra geçmektedirler. Yine onlar, felsefî anlamda, mutlulukçu görüşü savunurlar. Her ikisine göre de mutluluk (*es-sa'âde*), mutlak hayırdır. Buna göre, insanı bu mutluluğa götüren her fiil iyi, onu mutluluktan alıkoyan her fiil ise kötüdür. İnsanda yetkinlik, başlangıçta sadece imkân halindedir. Tabii bir varlık olan insanın, sırf insan olmasından kaynaklanan, herhangi bir kötü yanı yoktur. Başka bir deyişle, hem Fârâbî hem de İbn Sinâ, aslî günah kavramına karşı çıkar.

“İyi” dediğimiz şeyler iki kısma ayrılır: Vasıta olarak iyi, kendi başına iyi. Kendi başına (yahut gâye olan) iyi, bizzat kendisi için arzu edilir. Nihâî hayra ulaşabilmek için insanın doğru vasıtaları bulmak gâyesiyle çok çalışması gerekir. Ne yazık ki, insanların çoğu,

doğru gâye ve vasıtaların seçilmesinde başarılı olamamaktadır. Bütün insanlık tarihinde sürüp gitmekte olan acımasız mücâdelenin en önemli sebebi budur.

İnsan, Tanrının yardımına daima muhtaç olmasına rağmen, hangi gâyenin iyi olduğunu belirleyip ona göre hareket edebilecek güçtedir. Eğer insanın tabii yönelişlerine karşı hareket etmesi mümkün olmasaydı, tabii yatkınlıklara ve iradî fiillerle bağlı olarak şekil kazanan ahlâkî karakterden sözetmemiz mümkün olmazdı. Hem Fârâbî, hem de İbn Sînâ, katı determinizmi ve her çeşit fatalizmi reddeder. İnsan, seçme hürriyetine sahip olduğu için omuzlarında ağır bir sorumluluk yükü taşımaktadır. İnsanın ilâhi bir varlık olması da, yeryüzünün en kötü varlığı, eski düşünürlerin “vahşi yaratık” diye adlandırdıkları bir varlık olması da mümkündür.

İnsanın sağlam bir ahlâkî karaktere sahip olabilmesi için faziletli fiillerin ortaya konmasıyla meydana gelen “orta yol” (*tavassut*)’a sarılması gerekir. Faziletli fiiller ifrat ve tefritten uzak olan fiillerdir. Onlar, yapılması kolay ve haz verici olan iyi fiillerdir.

Bilindiği gibi, insan sosyal bir varlık olup yetkinlik ve mutluluğunu elde edebilmek için sosyal ve siyasal bir çevreye ihtiyacı vardır. Siyaset, veya Fârâbî’nin deyimiyle “Erdemli Şehirde Uygulanan en yüksek sanat”, olmadan insan kendi imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştiremez. Siyâsî görüşleri sözkonusu olduğunda, Türk düşünürleri, özellikle Fârâbî, Stoalıklar ve Yeni-Platonculardan oldukça farklı bir çizgi takip etmişlerdir. Sözgelisi, Fârâbî, Platon’un *Devlet*’ine hakettiği değeri veren filozofların başında gelir. Platon’un *Kanunlar*’ından ve *Devlet*’inden pek memnun olmayan Proklüs’ten farklı olarak Fârâbî, Platon’un sözkonusu eserleri kaleme almış olmasından son derece memnundur. Stoa’lı filozoflar, hikmet sahibi bir insanın mutluluğunun tamamen kendi hayatına dayandığını, başta Forfiriyus olmak üzere birçok filozof da mutluluğun âhirette elde edilebileceğini öne sürmüşlerdir. Fârâbî, bu filozoflarla aynı görüşü paylaşmaz; Platon ve Aristoteles’in siyaset felsefesi hakkındaki yazılarının ihmal edilmesine razı olmaz. Fârâbî’nin siyâset felsefesi ile yakın ilgisi, şüphesiz, onun İslâmî çevrede doğup büyümüş olmasına, özellikle Hz. Muhammed’in bir devlet adamı olarak gerçekleştirdiği faaliyetleri idalize etmesine dayanmaktadır. Filozofumuza göre, dini sosyal bir hadise olarak anlamak, onu siyâsî bir terminoloji içinde anlamak

demektir. Öyle görünüyor ki, Fârâbî, bu konuda, İslâmla klasik siyaset felsefesi arasında önemli benzerlikler görmektedir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesi, özellikle onun devlet şekilleri konusunda yaptığı sınıflandırma, geniş ölçüde mutluluk kavramına dayanmaktadır. Fârâbî, siyâset, psikoloji, ahlâk ve metafizikle ilgili konuları, iki meşhur eseri olan *Faziletli Şehir* ve *Siyâsetu'l-Medeniyye*'de aynı çerçeve içinde ele alır. Faziletli Şehir, Fârâbî'nin "Birinci Başkan" diye adlandırdığı âdil ve şefkatli bir yönetici tarafından idâre edilir. Yönetici, hikmet, şecaat, fiziksel güç v.s. gibi çeşitli özelliklere sahip olmak zorundadır. Başka bir deyişle, o, teorik ve pratik yetkinlikleri kişiliğinde toplayan bir insan olmalıdır. Fakat Fârâbî çok iyi bilmektedir ki, bu özelliklere sahip bir yönetici bulmak her zaman mümkün değildir. Filozofumuzun "İlk Başkan" da bulmak istediği özelliklere belki de sadece Hz. Peygamber sahip idi. Peygamber gibi bir yönetici bulmak çok zor olduğuna göre, yönetime birden çok insanın katılması gerekir. Başka bir deyişle, önemli olan gerekli şartların devlet mekânizmasında bulunmasıdır. Söz gelişi, akıl ve muhakeme gücüne sahip olan bir lider, devletin savunulması için vazgeçilmez bir güç olan karar verme özelliğine sahip başka bir kişiyle birleşir ve devlet işlerini birlikte yürütürler. İslâm filozoflarının bir kısmı, Farabî'nin bu çözüm şeklini benimseyerek onu şiddetle eleştirmiştir. Bunların başında Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Gazâlî ve Şîfî temayülde olan başka düşünürler gelir.

Fârâbî'nin Faziletli Şehri'nde insanlar iki ana sınıfa ayrılmıştır. Tanrıyı, maddeden aynı varlıkları, insanın yüce mutluluğunu tasavvur ve ta'akkul eden seçkinler zümresi, ve bütün bunları ancak tahayyül gücüyle anlayabilen geniş halk kitlesi. Bu iki sınıf insan, daha önce üzerinde durduğumuz epistemolojik ta'akkul ve tahayyül ayırımına tekabül etmektedir. Halk kitlesinin eğitilmesi ve onlar için uygun hakikat imajlarının sağlanması, akıl ve hikmet sahibi kişilerin görevidir.

Faziletli Şehir halkının görüş ve davranışlarını dikkatlice inceleyen Farabî, sözü "cahil şehirler" şeklinde adlandırdığı yönetim biçimlerine getirir.

O, bu şehirleri, zaruri şehir, zevki ve haysiyeti temel alan şehir, Tağallub Şehri v.s. gibi kısımlara ayırır. Bu şehirlerin her birinde insanların farklı gaye ve idealleri vardır. Bazılarına göre zenginlik

ve dünya hazları, bazılarına göre bedenî hazları, bazılarına göre de şeref önemlidir. Bu toplulukların her birinin insanın tabiatı, toplum ve siyâset konusunda yanlış düşünceleri vardır. Faziletli Şehrin yöneticileri, bu cahil şehirlerde olup bitenleri dikkatlice takip etmek ve onlara karşı medenileştirici bir siyaset uygulamak zorundadırlar. Zaten Farabî'ye göre Cihad'ın anlamı da bu olsa gerektir.

İbn Sînâ, şahsen siyâsal olayların içinde yer almakla beraber, siyâset konusunda fazla yazı kaleme almamıştır. O, öyle görüyor ki, temel konularda Fârâbî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefe alanındaki katkılarını takdir edebilmek için onların felsefî düşüncenin daha sonraki gelişmesi üzerindeki etkilerine, kısaca da olsa, temas etmek zorundayız. Bu iki ünlü filozofun görüşleri ilk etkisini, daha önce işaret ettiğimiz gibi, yahudi felsefesi üzerinde gösterdi. Felsefî yönüyle ortaçağ yahudi düşüncesinin, geniş ölçüde Farabî geleneğinin bir devamı olduğunu söylemek akla yatkın düşmektedir. Yahudi filozoflarının çoğunun arapça yazmaları ve müslüman filozofların uğraştıkları meselelere benzer problemlerle uğraşmaları bundan dolayıdır. Yine onlar, İslâm kültürünün batıya geçişinde de önemli bir rol oynadılar. Aynı filozoflar kanalıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkisi, Spinoza'ya kadar uzanmaktadır. Aslında, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant ve Bergson'da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın izlerini bulmak mümkündür.

Ortaçağ Latin Hıristiyan dünyasının eski Yunan felsefesi ile ciddi teması, Müslüman filozofların eserleri sayesinde olmuştur. Arapçaya çevrilen ve üzerlerinde çeşitli şerhler yazılan Aristo külliyatı, Batı dünyasının düşünce tarihinde bir dönem noktası oluşturmuştur. Yine biliyoruz ki, Skolastik dönemde Aristoteles'le ilgili ciddi incelemeler, İbn Sînâ'nın şerhlerini kullanan Büyük Albert (1206-1280) ile başlamıştır. Gerek Albert gerek onun tanınmış öğrencisi ve hıristiyanlığın geleceğine yön veren Aquino'lu Aziz Thomas, Fârâbî'nin özellikle de İbn Sînâ'nın büyük ölçüde benimzedikleri bir tür Aristotelesçiliğe sadık kalmıştır.

Bugüne kadar yapılmış olan incelemeleri dikkatle gözden geçirdiğimiz zaman, Fârâbî' ve İbn Sînâ'nın etkilerini sadece mantık ve tabiat felsefesi alanlarında değil, metafizik, din felsefesi, ahlâk ve siyâset alanlarında da görürüz. Sözkonusu etkiyle ilgili yapılan çalışmaların henüz yeterli bir düzeye çıktığı söylenemez. Daha önce

işaret edildiği gibi, Müslüman filozofların varlık kavramını tahlilleri, varolanları mümkün ve vâcib şeklinde sınıflandırmaları, küllileri ve öteki metafizik kavramları tanımlamaları, Thomascı ve Skotcu sentezler üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Fârâbî'nin teizmle ilgili görüşleri zaman zaman *blok* halinde iktibas edilmiştir. Bu, özellikle, Latin Skolasizminin babası durumunda olan Thomas Aquinas için sözkonusudur.

Söz gelişi, İslâmî etkiden önce hıristiyan ilâhiyatında Tanrının "sıfatları" hakkında konuşmak pek bilinmezdi. Tanrının sıfatlarına ilişkin felsefî görüşler beş buçuk asır sonra Skolastik düşünürlerin konusu haline geldi; aynı konu, dört asır sonradan Descartes ve Spinoza'nın görüşlerine temel teşkil etti. Öyle görünüyor ki, ilk kilise "babaları", teslisin dışında, Tanrı hakkında çok az şey söyleyebilmekteydiler.

Biraz önce işaret ettiğimiz gibi, Fârâbî ve İbn Sina'nın üzerinde durdukları birçok konu, çağdaş felsefe de dahil, felsefe tarihinin ana konularını oluşturmuştur. Söz gelişi, Descartes'ten çok önce İbn Sinâ, "varlık"ın, her şeyden önce, sezgiyle apaçık olarak bilindiğini gösterdi. Yine Descartes'in "cogito"nun sezgiyle bilindiğine ilişkin görüşü, İbn Sinâ'nın "uçan insan" nazariyesinde ortaya atılan "nefsin dolaysız bilgisi" dediği şeye oldukça yakındır. Zorunlu Varlık hakkındaki görüşleri arasında da, bazı ayrılıklara rağmen, bir yakınlık vardır.

Buraya kadar, kısaca da olsa, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın evrensel felsefe kültürüne yaptıkları katkıları açıklamaya çalıştık. Şimdi de kelimenin dar anlamıyla filozof olmayan, buna rağmen karşılaştığı problemlerin çözümünde filozofların yöntemlerine çok şey borçlu olan başka bir Türk düşünürünün katkısını dikkate alacağız. Bu düşünür, Ebû Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Beyrûnî (973-1048) dir. Bu büyük bilgin, bilimden dine, dinden felsefeye kadar uzanan çeşitli bilgi formlarını kendi fikir dünyasında uyumlu bir birliğe kavuşturan örnek bir düşünürdür. O, çeşitli topluluklar arasındaki yanlış anlamaları giderip onları birbirlerine yaklaştırmaya çalışan, farklı ırk ve kültürler arasında gerçek bağların kurulmasında anahtar görevi gören çok yönlü bir insandır. Beyrûnî nin çeşitli bilgi dallarına, özellikle de bilimsel anlayışa yapmış olduğu katkılardan dolayıdır ki, ünlü ilim tarihçisi G. Sarton, onbirinci yüzyılın birinci yarısını "Beyrûnî" asrı olarak adlandırmak ister.

Öyle görünüyor ki, Hind dini ve felsefesi hakkında birinci elden bilgi sahibi olan ilk düşünür, Beyrunî'dir. Ayrıca o, Yunan ve İslâm felsefesi ve ilmî literatürü hakkında sağlam bir bilgiye sahip olduğu için farklı kültürler arasında yararlı karşılaştırmalar yapılabilmektedir. Onun bu fikri çabasından bugün bile birçok kültür tarihçisi yararlanmaktadır. Düşünürümüzün *el-âsâru'l-bâkiye* ve *kitâb mâ li'l-hind* adlı eserlerinde ortaya koyduğu geniş bilgi, doğrusu, hayret uyandırıcı bir başarıdır.

Beyrunî'nin en önemli katkılarından birini, onun bilimsel yöntem yahut bilimsel araştırma ahlâkı ile ilgili görüşlerinde bulmak mümkündür. O, *el-âsâru'l-bâkiye*'nin önsözünde şu hususu gâyet açık bir şekilde dile getirmektedir.: İnsanın iyi bir araştırmacı olabilmesi için her çeşit peşin hükümden, bencilce tutumlardan ve birçok insanı gerçeği araştırmaktan alıkoyan bütün öldürücü unsurlardan uzak olması gerekir. Beyrunî'nin Hindistan hakkındaki eserini değerlendiren İslâm kültür tarihçisi meşhur G. Von Grunebaum'un dediği gibi, bu ünlü Müslüman düşünür, başka bir medeniyeti tasvir ederken, genellikle sadece Batı dünyasında görülen bir tutumu sergilemektedir.

Fakat unutulmamalıdır ki, her ne kadar Beyrûnî'nin bu tutumu, son derece dikkat çekici ise de büsbütün Beyrûnî'ye has olmayıp İslâm bilim ve felsefe tarihinde oldukça belirgin şekilde görülen bir tutumdur. Sözgelisi, aynı tutumu Fârâbî ve İbn Sinâ'da görmekteyiz. Tefsir alanında Zemahşehri, hadis'de Buharî, Kelâmda Maturidi, felsefede Fârâbî ve İbn Sinâ, kültür tarihinde Beyrunî (ki bu düşünürlerin hepsi Türk asıllıdır) aynı objektif çizgiyi takip etmişlerdir. Bütün bu Türk düşünürlerinin kelâmî ve siyâsî çekişmelerin yer aldığı büyük merkezlerden uzak bölgelerde doğup büyümüş olmaları ayrıca dikkate değer bir husustur.

Bu düşünürlerin, araştırma ahlâkına ilişkin görüşlerine bir iki örnekle dokunmak yeterli olacaktır; Fârâbî, "Zinon el-Kebîr" üzerine yazdığı yorumda, eski Yunan filozoflarının eserlerini şerh eden Hıristiyan müelliflerin bazı şeyler eklediklerini, bazı şeyleri de görmezlikten geldiklerini söyleyerek onları eleştirmekte, kınamaktadır. Beyrunî ise şunları yazmaktadır: "Gerçeği araştıran bir insanla bir geleneğe körü körüne uyan insan arasında elbette büyük bir fark vardır." Aynı tutumu, onun çağdaşı İbn Sinâ'da da görmekteyiz. Aristoteles'i gözü kapalı takip edenleri eleştiren İbn Sinâ, onları,

kendi akıllarını kullanmaya ihtiyaç hissetmeden zaman harcadıkları için eleştirmektedir.

Beyrûnî bilginin insanları yanıltmak ve onlara zarar vermek amacıyla kullanılmasını tel'in etmektedir. O, Halkın cehaletini sömüren bilgi anlayışı karşısında bizleri tekrar tekrar uyarmaktadır. Tıpkı Farabî gibi, o da “mütercimlerin işledikleri cinayet”ten yakınmaktadır. Beyrûnî'nin temel ilkesi şudur: Kendi aleyhine de olsa gerçeği aramaktan geri durma. Hakikat, hangi kaynaktan gelirse gelsin, kabul edilmelidir.

Hintliler ile Müslümanlar arasında cereyan eden sürekli savaşlara rağmen, Beyrûnî, Hindistan konusunda ki eserini kaleme alırken tarafsız kalmasını başarmıştır. Doğrusu, bir insanın, siyâsi açıdan kendisinin de bağlı olduğu devlete düşman olan toplulukları anlayabilmek için her türlü sempatiyi göstermiş olması, inanılması güç bir durumdur.

Beyrûnî, *Kitâb mâ li'l-Hind*'in önsözünde kendi yaklaşımının özelliklerini çok açık bir dille ifade etmektedir. İlk olarak o, duyduğu her şeyin aslını öğrenmek istediğini söyler; çünkü ona göre, “duyduklarımız gördüklerimizden farklı olabilir. Kitabı ile ilgili olarak da şunları yazıyor: “Muhalliflerimizin yanıldıklarını göstermek için onların başvurdukları tartışma şekillerini benimseyecek değilim. Benim kitabım, hakikatlerin basit tesbitinden ibarettir.” Ona göre, bu kitabın yazılışındaki gâye, hint halkıyla dini konularda görüş alışverişinde bulunmak ve onlarla dostluk bağları kurmak isteyenlere yardımcı olmaktır.”

Şimdi böyle objektif bir yaklaşımın Beyrûnî tarafından geliştirilip eksiksiz uygulanması, büyük Türk Sultanı Gazneli Mahmud'un başında bulunduğu ülkede geniş bir fikir hürriyetinin varlığına işaret eder. Gerek Sultan Mahmud'un, gerek onu takip edenlerin uyguladıkları dini politika, hakikatte liberal bir politika olmak gerekir.

Yeri gelmişken bir noktaya daha işaret edelim: Beyrûnî, Kur'anda ifadesini bulan inceleme ve araştırma ruhunu görebilen vukûf'sahibi bir insandır. Bu konuda o, kendi objektif yönleriyle Kur'anın talepleri arasında gerçek bir irtibatın olduğunu görmektedir. Beyrûnî, Hindistan kitabının önsözünde, insanın hakikati söylemesine engel olan cehâlet, nefret, sevgi v.s. gibi psikolojik itici güçleri tahlil etmek suretiyle kendisini yanlış kanaatlere sürüklemekten nasıl

korumaya çalıştığını anlatır ve Allah'ın lutfu sayesinde bu motivlerden hiçbirinin kendi çalışmasını etkilemediğini söyler. Ona göre, daima gerçeğe sarılan, yalandan sakınan ve böylece, yalancılar nezdinde bile itibara sahip olan insan övgüye lâyıktır. Kur'anda buyurulduğu gibi, insan, kendi aleyhinde dahi olsa, doğruluktan ayrılmamalıdır: Beyrûnî'ye göre, İslâm, her çeşit dar görüşlülükten uzak olan bir kültür şuurunu varlık alanına çıkarmıştır. Ünlü düşünürümüz, Kur'an tarafından telkin edilen rasyonel ve tecrübî ruhun tam anlamıyla farkında olduğu gibi, diğer bazı dinlerin kutsal kitaplarının sebep olduğu büyük güçlüklerin de farkındadır. Kendi döneminde bazı hint bilginlerinin muhtemel din - bilim çatışmasını önlemek için bilimsel sonuçları yanlış yorumladıklarını söyleyen Beyrûnî, bu tutumu kınamaktadır. Onun, kendi dinine ve kültürüne güveni tamdır ve böyle bir güven geniş bir kafa yapısına sahip olmak için gereklidir. O şöyle der: Kur'anın âyetleri bu konular (yerin, göğün v.s.'nin şekilleri) ve öteki bazı hususlarda zorlama bir yorum yapmayı gerektirecek bir şey ihtiva etmemektedir; onlar dinin öteki hükümleriyle uyum içinde olup aynı zamanda açık ve seçiktir. Kaldı ki, Kur'an, sürekli olarak tartışma konusu olan meselelere (evrenin yaratılış tarihi v.s.) yer vermez. "Beyrûnî, tekrar tekrar "Rabbimiz bütün bunları boşuna yaratmadın" âyetine atıfta bulunur ve şunu ekler: Bu yüce âyet, benim ayrıntılı olarak açıkladığım şeyi bir bütün olarak ihtiva etmektedir.

Gönlü ilim sevgisiyle dolu olan Beyrûnî, bilginin hem işe yaradığını hem de insanın yetkinleşmesini sağladığını vurgular. Ona göre, bilgi hem araç olarak hem de kendibaşına iyidir. Bir şeyin kendi başına değerli olmasıyla sonunda bir yarar sağlaması arasında belirgin bir fark vardır. İnsan, bilgiyi bilgi olduğu için elde etmek ister. Bilgi sahibi olmak, başka faaliyetlerden elde edilen hazlardan farklı olarak, kendi başına haz vericidir. Bilgi dalları sayıca çoktur; halkın bilimle yakından ilgilendiği, sadece bilimin değil, bilim adamlarının da onurlandırıldığı dönemlerde bu sayı, daha da artar. Bunu yapmak, her şeyden önce, halkı yönetenlerin görevidir.

Daha önce işaret edildiği gibi, Beyrûnî, teknik anlamda filozof olmaktan çok, bilim adamıdır. Fakat felsefeyi rasyonel ve disiplinli bir araştırma olarak düşündüğümüz takdirde, Beyrûnî'nin filozof sayılmasında bir sakınca yoktur. Onun felsefî mahiyette üç eser kaleme aldığı fakat bunların bize ulaşmadığı söylenmektedir. Bu bakımdan,

onun felsefi görüşleri hakkında sadece bir takım ipuçları elde edebilmektedir. Öyle görünüyor ki, Beyrûnî âlemin ezeliyeti ve benzeri önemli konularda İslâm Aristoculuğunu eleştirmektedir. O, âlemin yok iken yaratıldığına inanır ve bunun aksini iddia etmenin de, İslâmın bazı temel ilkelerini inkâr etmeğe denk olduğunu söyler.

İbn Sînâ'ya hitaben kaleme alındığı görülen sorulu - cevaplı bir risâlede, zaman, madde, hareket v.s. gibi problemler üzerinde duran Beryûnî, bu konulara ilişkin kendi görüşleriyle Aristotelesci filozofların görüşleri arasında bir takım karşılaştırmalar yapar. Onun eski Hind felsefesi ve dinî inançları hakkında birinci elden bilgiye sahip olduğunu söylemiştik. O, Yunan ve İslâm felsefeleri literatürüne de aşına idi. Ünlü bilim adamımız Brahman dini hakkında önemli bilgiler vermekte, Hind kültürünü eski Yunan ve İslâm kültürleriyle karşılaştırarak anlatmaktadır. Onun bu karşılaştırmalı çalışmaları o kadar önemlidir ki, çağdaş bilginler onu karşılaştırmalı dinler tarihinin kurucusu saymaktadırlar. Sözügelşi, Beyrûnî, ruhun ölümsüzlüğü ve ruh - göçüne ilişkin Hind görüşlerini Yunan filozoflarının görüşleri ile karşılaştırarak anlatırken Platon'un *Fedo*, *Timaeus* ve *Kanunları* gibi diyaloglarından uzun iktibaslar vermektedir.

Beyrûnî'nin Hint aydınları arasında bir tür tek tanrıcılığın varlığını müşahede etmesi dikkate şâyandır. O, sıradan insanların dinî inançlarıyla iyi bir eğitim görmüş olanların inançları arasında bir ayırım yapar. Ona göre, tahsilli hintliler Tanrıya *Isvara*, yani kendi kendine yeterli, merhametli, karşılık beklemeden ihanda bulunan varlık adını verirler. Onlar, Tanrının mutlak tek ve gerçek anlamda var olduğunu, herşeyin varlığını O'ndan aldığını kabul ederler. Hindliler arasında felsefe ve ilâhiyat tahsil edip *sara* diye adlandırdıkları soyut hakikati arzu edenler, Tanrıdan başkasına tapmazlar ve Tanrıyı temsil etmek maksadıyla yapılan bir imaja ibadeti akıllarına bile getirmezler.

Ahlakî ve siyasî düşüncelerinde Beyrûnî, teorik düşünmeden çok, pratik çözümlere yönelir. Ahlâk konusunda iki temel fazilet üzerinde durur; *Mürüvvet* ve *Uhuvet*. Birinci terim, ferdin, ahlâkî davranışlarını, ikincisi ise toplumsal ahlâkî dile getirir. Biri, "yiğitliğe", öteki ise "kardeşliğe" işaret eder. Mürüvvetin kaba kuvvet gösterisi ile ilgisi olmadığını bilmek gerekir. Bu ahlâkî özellik, kibarlık, yumuşak kalblilik ve sabır gibi unsurlardan oluşur.

Beyrûnî'nin Uhuvvet anlayışı, öyle görünüyor ki, onu Hind kast sistemini eleştirmeğe götürdü. "Hindliler arasında bu çeşit kurumlar gayet fazla. Bütün insanları eşit sayan biz müslümanların görüşü ise tam anlamıyla farklıdır. ... Hindliler ile müslümanlar arasında karşılıklı anlayışı önleyen en büyük engel budur".

Beyrûnî, esas itibariyle, bir bilim adamı olduğu için farklı topluluklar arasında bir anlaşma bağı kurmaya çalışarak kültürlerin bilimsel açıdan değerlendirilmesini yapar. Fakat toplumlararası yakınlaşmanın yegâne yolu bu değildir. Bu işi başka yollarla yapan vukûf ve basîret sahibi başka insanlar da vardır. İşte bu, "gönülleri" eğitmeyi temel gâye olarak seçen mutasavvıfların yoludur. Biz burada sadece iki büyük Türk sûfi-düşünürün, Mevlânâ ile Yunus Emre'nin görüşlerine kısaca dokunacağız.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207-1273), İslâm tasavvuf hareketinin "Sultan Düşünürü" sayılır. Gerçekten de o, tasavvuf geleneğinin zirve noktasında oturur. Bugün Onun mesajını sadece müslümanlar değil, dünyada da milyonlarca insan duymak istemektedir. Mevlânâ, Doğuda ve Batıda aşk felsefesinin sözcüsü durumundadır. O, bütün müslümanlara özellikle de müslüman Türklere Kur'anın derin anlamını gösterdi, kalp temizliğinden kaynaklanan değerleri sundu ve milyonlarca insanın gönlünde taht kurdu. Onun en büyük eseri olan *Mesnevi*, Kur'an üzerine yazılmış bir çeşit tefsir sayılır. Bu eserin derinliğinden ve değerinden dolayıdır ki, Mevlânâ hakkında "O, peygamber değildir ama Kitab'ı vardır" denmiştir.

Mevlânâ ne sadece bir hukukçu, ne kelimenin dar anlamıyla bir filozof, ne de sadece bir şâiridir. Kelâmî ve felsefî bakımdan son derece önemli şiirler yazmış olmasına rağmen, o, kelâmî veya felsefî bir sistem kurmayı gâye edinmemiştir.

Mesnevi'nin ilk beytlerinde Mevlânâ'nın hayat felsefesinin temel çerçevesini bulmaktayız ki, bu felsefenin İslâm fikir tarihinde çok gerilere giden kökleri vardır. Bu beyitlerde insanın ruhunu temsil eden ney, kendi aslı yurdundan çok uzaklara düşmüş olmanın ızdırabını dile getirmektedir. Ruh bu ayrılıktan dolayı acı çekmekte ve kendi derdini anlatmaya çalışmaktadır. Ana yurduna dönmek aşkıyla inlemekte, yas tutmaktadır. Ruh ile "aslı kaynağı", yani Tanrı, arasındaki siyah perdeleri ancak bağlılık, doğruluk ve aşk kaldırır. İnsanın mutluluğunu, işte bu ruhânî yolculuk meydana

getirir. Bu yolculuğun her basamağı adeta ölmek ve yeni baştan dirilmektir.

Mevlânâ'nın insanın manevî yücelişi hakkında söyledikleri, bir çeşit tekâmül fikrini hatırlatmaktadır. Fakat bu fikrin, Darwin'in savunduğu evrim fikri ile bir yakınlığı olmadığı açıktır. Mevlânâ şöyle der:

Cansızlar âleminden bitkiler âlemine çıktık. Hayvanlar âlemini geride bırakıp insan olduk. O halde, niçin ölümün bizi yok edeceğinden korkuyoruz? Gelecek değişiklik, bizi melek mertebesine çıkaracaktır. Buradan da hiçbir nefsin tasavvur edemeyeceği bir merhaleye ulaşacağız: tıpkı başlangıçta olduğu gibi, Sonsuz'a gark olacağız. Hepimizin "Ona döneceği" bize söylenmedi mi?

Her çeşit büyüme ve gelişme faaliyetinde aşk vardır; ve aşk hayatın sırrıdır. Aşk sayesinde her şey asıl kaynağına dönmek için sürekli bir faaliyet gösterir. Yine aşk sayesinde insan, duyuların ve teorik düşünmenin üstünde olan yüce bir şuur seviyesine ulaşır. Aşk, evrenin özüdür; gönlünü Hakk'a vermiş insanda aşk, adeta ete - kemiğe bürünür. Bu aşk, pasifliği, gözü kapalı bir teslim olmayı değil, iştiraki, kaynaşmayı ve gelişmeyi gerektirir. Mevlânâ, tıpkı kendisini takip eden büyük sûfiler gibi, kişiliği, benliği zayıflatmayı değil, kuvvetlendirmeyi gâye edinir. Çağımızın ünlü düşünürü Muhammed İkbâl'in "Benlik" felsefesi, Mevlânânın aşk kavramı çevresinde örülmüştür.

Şu halde, Mevlânâ'nın aşk kavramı, mahiyeti itibariyle dinamiktir. Aşkta nazarı düşüncenin önemi inkâr edilmemekle birlikte, ağırlık pratik hayata, çalışıp didinmeğe kaymaktadır. İnsanın imkân ve kabiliyetleri ancak faaliyet sayesinde gerçeklik kazanabilir. Dinamik bir aşk kavramını savunmak irade hürriyetini kabul etmeği gerektirir. Mevlânâ bu hususta şöyle der:

İrade hürriyetine sahip olduğumuz kesindir.

Derûnî âlemimizin açık işaretlerini inkâr edemezsin.

İçimizde hürriyetin varlığını duymamız, insanı ilâhî faaliyete iştirak edecek ölçüde faal ve yaratıcı kılar. Mevlânâ'nın hür insanı her çeşit kadercilikten uzaktır. Bu büyük sûfi, kendine has bir kader anlayışına sahiptir. Söz konusu anlayış günümüz İslâm dünyasının aydınları arasında güçlü bir tesir icra etmiştir. Ona göre, "takdir",

“hayatın kanunları”dır. O, Allahın âlemdeki ezeli hikmeti mânâsına gelir. Hayatın kanunu faaliyettir; atalet içinde bir hayat ölüme denktir. Gayesiz bir faaliyet, uyuşukluktan çok daha iyidir.

İnsanı Tanrının yeryüzündeki halifesi yapan, ondaki düşünce kuvveti ve hürriyet içinde hareket etme imkânıdır. Bu, aşağıdaki beyitlerde gâyet güzel bir şekilde dile getirilmiştir.:

Sen şekilde bir küçük âlemsin ama,
Aslında bu âlem-i kübrasın.
Zahirde, dal meyvenin kaynağıdır ama,
batında, dal meyve için vardır.
Meyve yetiştirme umudu olmasaydı,
bahçıvan ağacı diker miydi?

İnsanın büyüklüğü, kendi iç âlemiyle yaratılmışların Rabbi arasındaki bir râbitadan gelir. Bu bağ, hem fikrî, hem de hissî yanı olan bir dinî tecrübeyi ifade eder. İnsan, bu münasebetin şuuruna erince, hayatın ve ölümün gerçek anlamını da keşfeder ve bu yolla korku ve endişeden kurtulur. Mevlânâ da ölüm fikri, neşe ve mutlulukla mezc olmuştur. Ona göre, ölüm, nûr âlemine intikal etmektedir; ölüm, âşıkların vuslatıdır:

Uyan, vakit geldi, uyan artık.
O'na ulaşmayacaksan, kendini zelil hisset.

Mevlânâ farsça yazdı, fakat onun hayat felsefesini devam ettiren ünlü Türk Sufi şâiri Yûnus Emre (ö. 1321) şiirlerini Türkçe söyledi. Yunus Türk halkının yetiştirdiği en büyük şâir-düşünürlerin başında gelir. “Yüce Mevlânâ nazarını bize çevirdiğinden beri”, diyor Yûnus, “gönüllerimiz onun aynası oldu”.

Yunus’a göre, Mevlânâ, mânâ âleminin sultanıdır. Dolayısıyla o ulu insanın şarkılarını türkçe terennüm etmek, Yûnus için en büyük zevk kaynağıydı. Yûnus halkının içinde yaşadı, halkının mutluluğunu, mutsuzluğunu dile getirdi. O, Anadoluyu adım adım dolaştı; aruz vezninden ziyade halkın kolayca anlayacağı basit bir dil kullandı ve hece veznini tercih etti. Oldukça zor dinî fikirleri o kadar kolay ve o kadar tatlı bir türkçe ile dile getirdi ki, bugün bile okul çocukları, onun şiirlerinin çoğunu anlamakta güçlük çekmemektedirler. Yûnus Emre’nin etkisi, her gün biraz daha güç kazanmakta ve şiirleri dünyanın birçok yerinde yaşayan insanlar tarafından takdir edilmektedir.