



TÜRK-İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ I

FELSEFELİSANS PROGRAMI

PROF. DR. M. CÜNEYT KAYA

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ AÇIK VE UZAKTAN EĞİTİM FAKÜLTESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ AÇIK VE UZAKTAN EĞİTİM FAKÜLTESİ

FELSEFE LİSANS PROGRAMI



TÜRK-İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ I

Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya

Yazar Notu

Elinizdeki bu eser, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi'nde okutulmak için hazırlanmış **bir ders notu niteliğindedir.**

ÖNSÖZ

VII. yüzyılın başlarında kadîm medeniyet havzalarında canlılığını neredeyse kaybetmiş olan felsefe, yaklaşık iki yüzyıl sonra Bağdat'ta başlayan ve Helenistik dünyada oluşan felsefî birikimin Arapça'ya aktarılmasını sağlayan tercüme hareketi sayesinde tekrar hayat buldu. Tercüme edilen eserler, inşa edilmekte olan çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü İslâm medeniyetinin farklı entelektüel ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda müslümanlar tarafından yeniden ele alındı. Bu da dünya felsefe tarihinin en eşsiz felsefî geleneklerinden biri olan *İslâm felsefesini* tarih sahnesine çıkardı.

“Türk-İslâm Felsefesi Tarihi” adıyla iki dönemlik planlanan bu dersin ilk kısmında İslâm felsefesinin mahiyeti, İslâm medeniyetindeki konumu, diğer disiplinlerle ilişkisi, nasıl bir felsefî ve düşünsel ortamda ortaya çıktığı ele alınacak ve ardından İslâm felsefesinin ilk temsilcilerinden Kindî ve Fârâbî'nin felsefî sistemleri ana hatlarıyla incelenecektir. Filozofların hayatları ve eserlerine dair genel bir bilgi verildikten sonra felsefe anlayışları, yöntemleri, metafizik ve kozmoloji anlayışları ile psikoloji ve nefis öğretileri (epistemoloji) üzerinde durulacaktır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR	IV
YAZAR NOTU	V
1. İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ -I.....	1
1.1. İslâm Felsefesine Yüklene Farklı Anlamlar	7
1.2. Tevârüs Ettiği Felsefî Gelenekler Bağlamında İslam Felsefesi	8
2. İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ-II.....	16
2.1. İslâm Felsefesinin Kapsamı ve İslâm Medeniyetindeki Diğer Entelektüel Geleneklerle İlişkisi	22
2.2. İslâm Filozoflarının Etnik Kökenleri ve Dinî Mensubiyetleri İle Felsefeleri Arasındaki İlişki.....	27
2.3. Anahatlarıyla İslam Felsefesinin Tarihî Gelişimi	29
3. YUNANCA'DAN ARAPÇA'YA İNTİKAL EDEN MİRAS: TERCÜME EDİLEN YENİ-EFLÂTUNCULUK.....	36
3.1. Geç Antik Felsefenin Öne Çıkan Özellikleri ve Plotinus	42
3.2. Plotinus-sonrası Eflâtunculuk: “Eflâton ve Aristoteles Arası Uzlaşmadan” Geç Antik Dönem Felsefî Metinler Külliyyatına	44
4. YENİ EFLÂTUNCU FELSEFENİN ARAPÇA KONUŞAN DÜNYAYA İNTİKALİ	54
4.1. Okullar.....	60
4.2. Tercümeleler	61
4.3. Arapça Yeni Eflâtunculuk: <i>Felsefeyi</i> Anlamak İçin Bir Anahtar	62
5. TERCÜME HAREKETİ: SEBEPLERİ VE MAHİYETİ.....	70
5.1. Tercüme Hareketi: Sebepleri ve Mahiyeti	76
6. KİNDÎ: İSLÂM DÜNYASININ FELSEFEYLE TANIŞMASI.....	87
6.1. Kindî'nin Hayatı ve Eserleri	93
6.2. Kindî'nin Mirası.....	96
6.3. Kindî'nin Yöntem Anlayışı.....	97
7. KİNDÎ'NİN METAFİZİK VE KOZMOLOJİ ANLAYIŞI	105
7.1. Kindî'nin Metafizik ve Kozmoloji Anlayışı	111
8. KİNDÎ'NİN PSİKOLOJİ VE BİLGİ TEORİSİ.....	122
8.1. Kindî'nin Psikoloji ve Bilgi Teorisi	128
9. FÂRÂBÎ VE İSLÂM FELSEFESİNİN GELİŞİMİ.....	138

9.1. Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri	144
10. FÂRÂBÎ VE FELSEFÎ İLİMLER TASNİFİ.....	153
10.1. Fârâbî ve Felsefî İlimler Tasnifi.....	159
11.FÂRÂBÎ'NİN METAFİZİK VE KOZMOLOJİ ÖĞRETİSİ.....	167
11.1. Fârâbî'nin Metafizik ve Kozmoloji Öğretisi.....	173
12. FÂRÂBÎ'NİN PSİKOLOJİ VE NEFS ÖĞRETİSİ.....	182
12.1. Fârâbî'nin Psikoloji ve Nefs Öğretisi.....	188
13. FÂRÂBÎ'YE GÖRE MANTIK VE FİLOZOFUN EĞİTİMİ.....	197
13.1. Fârâbî'ye Göre Mantık ve Filozofun Eğitimi.....	203
14.FÂRÂBÎ'NİN TOPLUM VE SİYASET ANLAYIŞI.....	211
14.1. Fârâbî'nin Toplum ve Siyaset Anlayışı.....	217
KAYNAKÇA	226

KISALTMALAR

- c.: Cilt
çev.: Çeviren, tercüme eden
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.: Editör
m.ö.: Milattan önce
m.s.: Milattan sonra
nşr.: Neşreden, yayınlayan
ö.: Ölümü
s.: Sayfa
sy. Sayı
yd.: Yaşadığı dönem
ykl.: Yaklaşık

YAZAR NOTU

1.İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ -I

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

- 1.1.** İslâm Felsefesine Yüklenen Farklı Anlamlar
- 1.2.** Tevârüs Ettiği Felsefî Gelenekler Bağlamında İslâm Felsefesi

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. İslam felsefesine yönelik farklı isimlendirmeler çerçevesinde Hıristiyan felsefesi, Yahudi felsefesi, Alman felsefesi, Çin felsefesi... gibi tabirlerin ne anlama gelebileceğini tartışınız.
2. Felsefenin bir ırk veya din ile ilişkilendirilmesinin olumlu veya olumsuz tarafları nelerdir?
3. Felsefenin tüm insanlığa ait ezeli bir bilgeliğin adı olduğu düşüncesini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
1	İslâm felsefesine yüklenen farklı anlamlara aşina olmak.	Okuyarak
1	İslâm felsefesinin miras olarak aldığı felsefi birikim hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Hikmet/Felsefe
- Kelâm
- Tasavvuf
- Ezelî hikmet

Giriş

Bu bölümde özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oryantalist çalışmalarla akademik bir çalışma alanı haline gelen “İslâm felsefesi”ne gerek Batı’da gerekse İslam dünyasında yüklenen farklı anlamlar üzerinde durulacak, ardından İslam felsefesinin *gerçekte* ne olduğu sorusu, İslam dünyasının miras aldığı felsefî gelenekler bağlamında incelenecektir.

1.1. İslâm Felsefesine Yüklenen Farklı Anlamlar

Kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerle kıyaslandığında, bugün Türkiye’de kendisine yaygın olarak “İslâm felsefesi” olarak atıfta bulunulan alan kadar ismi ve muhtevası tartışmaya açık bir başka disiplin yoktur denilebilir. “İslâm felsefesi” dışında “Arap felsefesi”, “Arapça felsefe”, “Arap-İslâm felsefesi”, “müslüman felsefesi”, “İslâmî felsefe” ve “Türk-İslâm felsefesi” gibi isimlendirmeler, aynı **müsemmâya** (yani isimlendirilen şeye) verilmiş farklı **isimler**den ibaret olmayıp her biri, aynı zamanda **müsemmânın** ne olduğuna, hatta ne olması gerektiğine dair açık veya zımnî kabuller içermektedir: İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinin kurucu unsuru olan Araplar tarafından ortaya konulmuş olması anlamında bir “Arap felsefesi” midir? İslâm dünyasında kaleme alınan felsefî eserlerin, müelliflerinin etnik kökeni ne olursa olsun, Arapça kaleme alınmış olması anlamında o, “Arapça felsefe” olarak mı isimlendirilmelidir? Araplar’ın İslâm medeniyetindeki felsefî hareketin öncüsü olmalarını kabul etmek kaydıyla, farklı etnik kökenlerden gelen filozofların dışlanmaması açısından bu disiplin “Arap-İslâm felsefesi” olarak mı adlandırılmalıdır? İslâm felsefesi, etnik kökenleri ne olursa olsun sadece din olarak İslâm’a bağlı olan müslüman filozoflar tarafından ortaya konan felsefî faaliyetin adı mıdır? İslâm felsefesi, Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünnetinden neşet eden, dinî naslarla asla çelişmeyen, bilakis onları teyit etmeyi kendine görev bilen İslâmî bir felsefe midir? İslâm felsefesi, XI. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının en etkin siyasî aktörü olan Türkler’in himayesinde gelişen, etnik olarak Türk filozofların merkezî bir konuma sahip olduğu ve İslâm öncesi Türk kültürüyle devamlılık ilişkisi olan bir “Türk-İslâm felsefesi” midir?

İsim ve muhtevaya dair bu sorulara yenilerini eklemek mümkün olsa da bütün bu alternatif isimlendirmelerin temelinde, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle oryantalist çalışmalarla gündeme gelen, İslâm medeniyeti mirasının nasıl okunması gerektiği sorusu yatmaktadır. Oryantalistlerin **köken arayıcı** ve **özgünlük temelli** değerlendirmelerine İslâm dünyasından verilen ve çoğunlukla savunmacı bir psikolojiyi yansıtan cevaplar, dönemin siyasî ve ilmî koşulları uyarınca, kimi zaman milliyetçi söylemlerin, kimi zaman Batı ve modernite eleştirisi bağlamında İslâmî duyarlılıkların etkisinde şekillenmiştir. Bu bağlamda İslâm medeniyetinin ne anlama geldiğine dair tartışmalara, “İslâm felsefesi” özelinde farklı “felsefe” algıları da eklendiğinde, yukarıdaki adlandırmaların delalet ettiği anlam dünyası daha da karmaşık bir hal almaktadır: “İslâm felsefesi”, Antik-Helenistik dönemdeki felsefe birikiminin Arapça’ya aktarımıyla ortaya çıkan ve Aristotelesçi karakteri baskın olan bir düşünce tarzının adı mıdır? “İslâm felsefesi”, Yunanca’dan Arapça’ya aktarılan Antik-Helenistik dönem felsefe birikimiyle sınırlanması mümkün olmayan ve insanlık tarihiyle eş zamanlı ve ilâhî kökenli **ezelî bir hikmetin** yansımasından mı ibarettir? “İslâm felsefesi” odağında bir din olarak İslâm’ın inanç esaslarını aklî olarak ispatlamanın ve açıklamanın bulunduğu, din ile felsefenin, akıl ile vahyin uyumunu merkeze alan **dinî** bir felsefe midir? “İslâm felsefesi”, Arapça’ya aktarılan felsefî birikimin yanı sıra müslümanlar tarafından üretilen kelâm, teorik cephesi itibarıyla tasavvuf, hukuk felsefesi anlamında fıkıh usulü ve dil felsefesi olarak Arap dil ve edebiyatına dair çalışmaları da içine alan daha geniş kapsamlı bir entelektüel çabaya mı işaret etmektedir?

XX. yüzyılda İslâm felsefesine dair Batı’da hâkim olan algıları eleştirel bir gözle

değerlendiren Dimitri Gutas, bu algıları temelde üç kategoriye indirgemektedir: i) Oryantalist yaklaşım, ii) İshrâkî yaklaşım ve iii) Siyasî yaklaşım. Gutas'a göre oryantalist yaklaşım dört şekilde kendini göstermektedir: a) İslâm felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlama, b) İslâm felsefesini Yunan ve Latin Ortaçağ felsefesi arasında bir aracı olarak değerlendirme, c) İslâm felsefesini din-felsefe ilişkisi çerçevesinde ele alma ve d) İslâm felsefesini İbn Rüşd ile son eren bir gelenek olarak görme. Gutas'ın "işrâkî" olarak isimlendirdiği yaklaşım, oryantalist yaklaşımın ilk şekli iken, "siyasî" yaklaşım ise İslâm felsefesini sadece din-felsefe ilişkisi bağlamında değerlendiren oryantalist tutumun yeni bir şekli iken ibarettir. Gutas'a göre Henry Corbin (ö. 1978) tarafından geliştirilen "işrâkî" yaklaşım, tüm İslâm felsefesi geleneğini Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) mistik nitelikteki "işrâk felsefesi"ni merkeze alarak değerlendirmekte ve İslâm felsefesinin "İslâm'ın dinî ve manevî boyutuyla kökten ilişkili olduğunu" ileri sürmektedir. Leo Strauss'un (ö. 1973) siyaset düşüncesinden ilham alan "siyasî" yaklaşım ise din ile felsefe arasında ezeli bir çatışma olduğu varsayımından hareketle, İslâm filozoflarının gerçek düşüncelerini, siyaset alanında kaleme aldıkları eserlerin satır aralarına gizlediklerini ileri sürerek siyaset disiplininin, İslâm felsefesi geleneğini anlamının anahtarı olduğunu iddia etmektedirler.

"İslâm felsefesi"nin muhtevasına dair bu farklı yaklaşımlar, yukarıda sıralanan alternatif adlandırmalarla birlikte değerlendirildiğinde tartışmanın şu üç noktada toplandığı sonucuna ulaşılabilir: i) İslâm felsefesinin, tevârüs ettiği felsefî gelenek(ler)le ilişkisi, ii) İslâm felsefesinin kapsamı ve İslâm medeniyetindeki diğer entelektüel geleneklerle ilişkisi ve iii) İslâm filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetleri ile felsefeleri arasındaki ilişki. Aşağıda bu üç **ilişkinin** mahiyeti, tarihî bir olgu olarak **felsefenin** İslâm dünyasındaki serüveni merkeze alınmak suretiyle incelenecek ve bu bağlamda "İslâm felsefesi"ne dair muhtelif adlandırmaların söz konusu tarihî olguyla ne oranda uyum içinde olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.2. Tevârüs Ettiği Felsefî Gelenekler Bağlamında İslam Felsefesi

Tarihî bir olgu olarak bakıldığında, öncelikle ifade edilmesi gereken husus, İslâm dünyasının, adına **felsefe** (ilerleyen zamanlarda eş anlamlı olarak **hikmet** kavramı da kullanılmıştır) denilen alanla tanışmasının, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat merkezli olarak sistematik bir hal alan tercüme hareketi yoluyla olduğudur. Siyasî, sosyal ve entelektüel pek çok sâikin yön verdiği bu tercüme hareketi sayesinde Antik ve Helenistik dönemde Akdeniz havzasında üretilen felsefe ve bilim mirası, ya doğrudan Grekçe asıllarından ya da VI-VII. yüzyıllarda kısmen çevrildikleri Süryânîce aracı metinler yoluyla Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmış ve bu tercüme faaliyeti yoğunluğu azalsa da derinliği artarak yaklaşık iki yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bu noktada üzerinde durulması gereken bir başka nokta da tercüme hareketi yoluyla Arapça'ya tercüme edilen **felsefenin** mahiyetidir. Antik dünyanın iki büyük sistem kurucu filozofu Eflâtun ve Aristoteles'in felsefelerini, Plotinus'un (ö. 270) öncülük ettiği ve bugün "Yeni Eflâtunculuk" adıyla anılan felsefî yaklaşımın mensupları tarafından uzlaştırma çabaları, İslâm dünyasına aktarılan **felsefenin** temel karakterini oluşturmaktadır. Temel metafizik ilkeleri itibariyle birbiriyle uzlaştırılmaz mahiyetteki Eflâtun ve Aristoteles'in felsefî sistemleri, Helenistik ve Geç Antik dönemin

siyasî, sosyal ve dinî atmosferiyle uyumlu bir tarzda, **aynı hakikatin farklı görünümleri** olarak algılanmaya başlanmış ve felsefe eğitimi bu iki büyük üstadın eserlerinin aynı müfredat içinde okunmasını mümkün kılacak şekilde yeniden düzenlenmiştir. Bu uzlaştırmanın bir başka yansıması, felsefî faaliyetin esas itibariyle bu iki filozofun eserlerinin *şerh* edilmesi yoluyla gerçekleştirilmeye başlanmasında kendisini göstermektedir. Bir Aristotelesçi olan İskender Afrodîsî'nin (y.d. 200) Aristoteles'in eserleri arasındaki uyumsuzlukların üstesinden gelmek üzere kaleme aldığı *şerhlerin* ardından, Atina ve İskenderiye'de yoğunlaşan Yeni Eflâtuncu filozoflar, Eflâtun ve Aristoteles'in sistemlerini uzlaştırmaya yönelmiş ve bu uğurda büyük bir *şerh* literatürü oluşturmuşlardır. Eflâtuncu bir gözle Aristoteles'i yorumlayan bu *şerhlerin* oluşturduğu felsefe tasavvuru, İslâm dünyasına aktarılan felsefî birikimin de temel özelliğini oluşturmaktadır. Genellikle İslâm felsefesini dair modern tarih yazımı, Yeni Eflâtuncu felsefenin İslâm dünyası üzerindeki etkisini, bu uzlaştırma çabasının neticesinde yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve tercüme hareketinin erken bir döneminde Arapça'ya kazandırılan iki meşhur Yeni Eflâtuncu metnin etkisi daha sınırlamaktadır: Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI. bölümlerinden uyarlanan *Aristoteles'in Teolojisi (Esûlücyâ Aristûtâlîs)* ile Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proclus'un (ö. 485) *Teolojinin Unsurları* adlı kitabından hareketle oluşturulan *Aristoteles'in Sırf İyiye Dair Açıklaması Hakkındaki Kitap (Kitâbü'l-Îzâh li-Aristûtâlîşfi'l-hayri'l-mahz)*. Ancak Yeni Eflâtuncu *şerhlerin* yekünü ve bunların önemli bir kısmının tercüme hareketi sonucu Arapça'ya aktarıldığı dikkate alındığında, İslâm dünyasının tevarüs ettiği felsefe tasavvurunda sahte Aristoteles'e ait bu iki eserin etkisinin görece daha az olduğu görülecektir.

Aristotelesçilik ile Eflâtunculuk arasındaki çizgiyi gittikçe belirsizleştiren söz konusu Yeni Eflâtuncu *şerh* geleneğinin yol açtığı felsefe tasavvurunun "uzlaştırmacı" karakteri kadar önemli olan bir başka nokta da özellikle V.-VI. yüzyıllarda İskenderiye merkezli olarak geliştirilen, felsefî eserlerin nasıl okunması/incelenmesi gerektiğine dair "çerçeve"dir. İskenderiye'deki filozoflar Aristoteles'in eserlerine dair her eser bir araştırma sahasına tekabül edecek şekilde kapsamlı bir tasnif şeması geliştirmişler ve bu sürecin sonucunda, Aristoteles'in eserlerinin tasnifi, tüm bilimlerin bir tasnifi haline gelmiştir. Öncelikli olarak tasvirî ve öğretime yönelik bir işleve sahip olan bu şema, daha sonra ontolojik gerçekliği yansıttığı düşüncesiyle normatif bir değer kazanmış, yani dış dünyanın sahip olduğu yapı ile bilimler arasında tam tekabüliyet olduğu varsayılmıştır. Bu tasnife göre Aristoteles'in *Organon*'u (yani *Retorik* ve *Poetik*'i de kapsayan mantık eserleri ile Porfiryus'un *Eisagoge* isimli *Kategoriler* için kaleme aldığı önsöz) felsefenin âleti/aracı olarak mantık hakkındaki temel dokuz kitabı oluşturmuştur. Felsefe daha sonra teorik ve pratik şeklinde iki kısma ayrılmış; teorik felsefe de fizik (yani tabiat bilimi), matematik ve metafizik şeklinde alt dallara; pratik felsefe ise ahlâk, ev yönetimiyle (yani ekonomi) siyasete taksim edilmiştir. Aristoteles'in eserleri dikkate alınarak yapılan bu tasnif, onun hakkında eser kaleme almadığı alanları kapsayacak şekilde genişletilmiş ve botanik Theoprastus'un (ö. m.ö. 287), geometri Öklid'in (y.d. m.ö. 300), aritmetik Gerasalı Nicomachus'un (ö. ykl. 120), mûsikî ve astronomi Batlamyus'un (ö. ykl. 168), ev yönetimi, Bryson'un (ö. ?), tıp ise Galen'in (ö. ykl. 200) kitapları yoluyla ikmal edilmiştir.

İslâm fetihleri sonucunda müslümanların hâkimiyetine giren İran'dan Mısır'a uzanan kadim medeniyet havzasında, o dönemde canlı bir felsefî faaliyetin varlığından söz etmek mümkün değilse de VIII. yüzyılın başlarından itibaren İslâm toplumunun içinden geçmekte olduğu siyasî, sosyal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak başta Mu'tezile elinde sistematik bir görünüm kazanan kelâm olmak üzere din ve dil ilimlerinin teşekkül sürecinin son derece hareketli bir entelektüel ortam oluşturduğu söylenebilir. 750 tarihinde Emevîler'i devirerek iktidara geçen Abbâsîler tarafından, başlangıç aşamasında siyasî sâiklerle başlatılan ve desteklenen tercüme hareketi sayesinde, kâhîr ekseriyetini hem Grekçe hem Süryânîce hem de Arapça'yı bilen hıristiyanların oluşturduğu mütercimler vasıtasıyla başta Aristoteles'in eserleri ve onlara dair yazılmış Yeni Eflâtuncu şerhler olmak üzere, mevcut Yunanca felsefe ve bilim külliyyatı kısa bir zaman diliminde Arapça'ya çevrilmiştir. Tevârüs edilen felsefî birikimin **uzlaştırma** fikrine dayanıyor olmasının da verdiği ilhamla, tercüme hareketiyle başlayan süreçte felsefenin ve hikmetin sürekliliği, birikimselliği ve evrenselliği bağlamında çağlar boyu çeşitli kültür havzalarında tezahür eden **ezelî hikmetin** bu defa İslâm medeniyetine **misafir olduğu** vurgulanmış ve çoğu zaman bu **ezelî hikmetile** peygamberler tarihi arasında sıkı bir ilişki kurularak, felsefenin ve hikmetin **nebevî** bir kökene sahip olduğu ve "peygamberlik kandilinden" (**mişkâtü'n-nübüvve**) kaynaklandığı üzerinde ısrarla durulmuştur. Bu sayede zımnen meşruiyet kazanan tercüme hareketine paralel olarak tercüme edilen metinlerin işaret ettiği felsefî problemler, gelişmekte olan İslâm medeniyetinin farklı entelektüel ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden ele alınmış ve bu sayede ağırlıklı unsurunu müslümanlar oluştursa da bünyesinde azımsanmayacak sayıda hıristiyan ve yahudiyi de içeren, ancak her halükârda etnik açıdan oldukça renkli bir **filozof** (Arapçası: **feylesûf** – çoğulu: **felâsife** veya **hakîm** (bilge) – çoğulu: **hükemâ**) zümresi oluşmuştur.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Farklı felsefe ve İslâm medeniyeti yorumları sebebiyle İslâm felsefesi hakkında muhtelif tanımlamalar yapılsa da tarihî gerçekliğe en uygun tanımlama, “İslâm medeniyetinde ortaya çıkan felsefî faaliyet” şeklindedir. Bu anlamda İslâm felsefesi, Antik ve Helenistik dönemde gelişen felsefî akımların, özellikle de Aristoteles ve Eflatun’u uzlaştırmayı hedefleyen Yeni Eflatuncu felsefenin mirası üzerine kurulmuş bir felsefî gelenektir.

Bölüm Soruları

1. Aşağıdakilerden hangisi XX. yüzyılda “İslâm felsefesi” kavramı yerine kullanılan tabirlerden birisi değildir?

- A-) Arap felsefesi
- B-) Arapça felsefe
- C-) Türk-İran felsefesi
- D-) Arap-İslâm felsefesi
- E-) Müslüman felsefesi

2. Aşağıdakilerden hangisi, İslâm dünyasında felsefeyle eşanlamlı olarak kullanılan bir kavramdır?

- A-) Hikmet
- B-) İlim
- C-) Sanat
- D-) İrfan
- E-) Kelâm

3. Plotinus’un *Enneadlar*’ının IV-VI. bölümlerinden uyarlanarak Arapçaya Aristoteles’e mal edilerek tercüme edilen eser aşağıdakilerden hangisidir?

- A-) *Fi’l-hayri’l-mahz*
- B-) *EsûlûcyâAristûtâlîs*
- C-) *FelsefetüAristûtâlîs*
- D-) *el-Macesî*
- E-) *Sırrü’l-esrâr*

4. Porfirius’un *Eisagoge* adlı eseri *Organon*’un hangi kitabına giriş olarak kaleme alınmıştır?

- A-) *Önerme Üzerine*
- B-) *Topikler*

C-) *Retorik*

D-) *Kategoriler*

E-) *Poetik*

5. V.-VI. yüzyıllarda felsefî eserlerin nasıl okunması gerektiğine dair bir çerçevenin oluşturulduğu şehir aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Atina

B-) Roma

C-) İskenderiye

D-) Tarsus

E-) Urfa

Cevaplar

1)c, 2)a, 3)b, 4)d, 5)c

1. İslam felsefesine yönelik farklı isimlendirmeler çerçevesinde Hıristiyan felsefesi, Yahudi felsefesi, Alman felsefesi, Çin felsefesi... gibi tabirlerin ne anlama gelebileceğini tartışınız.

2. Felsefenin bir ırk veya din ile ilişkilendirilmesinin olumlu veya olumsuz tarafları nelerdir?

3. Felsefenin tüm insanlığa ait ezeli bir bilgeliğin adı olduğu düşüncesini nasıl değerlendiriyorsunuz?

4. İnsanlık tarihi aynı zamanda bir peygamberler tarihi olarak okunduğu takdirde felsefenin ilahî bir kaynağının olduğu ileri sürülebilir mi?

5. Türkçede hikmet ve hakîm/hekim kavramlarının ne tür kullanımları vardır? Örnek veriniz.

2. İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ-II

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

- 2.1.** İslâm Felsefesinin Kapsamı ve İslâm Medeniyetindeki Diğer Entelektüel Geleneklerle İlişkisi
- 2.2.** İslâm Filozoflarının Etnik Kökenleri ve Dinî Mensubiyetleri İle Felsefeleri Arasındaki İlişki
- 2.3.** Anahatlarıyla İslam Felsefesinin Tarihî Gelişimi

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Felsefenin günümüzdeki kapsamı ile klasik dönemde felsefenin kapsamı arasındaki ilişkiyi karşılaştırınız.
2. Bir filozofun etnik ve dinî kimliğinin felsefesine ne tür yansımaları olabilir?
3. Sizce İslam felsefesi tabiri ne anlama gelmektedir ve günümüzdeki imkânı nelerdir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
2	İslâm medeniyetindeki farklı entelektüel gelenekler ile felsefe arasındaki ilişkiyi belirgin hale getirmek.	Okuyarak
2	Klasik dönemde felsefenin kapsamındaki ilimlerin neler olduğunu ve hangi kriterlere göre tasnif edildiklerini öğrenmek.	Okuyarak
2	İslâm felsefesi geleneğinin farklı din ve etnik mensubiyetlerdeki filozoflardan oluştuğu konusunda bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
2	İslâm felsefesinin klasik dönem tarihi hakkında genel bir çerçeve edinmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Felsefe/Felâsife
- Kelâm/Mütekellimûn
- Kelâm-Teoloji
- Yeni Eflatunculuk
- Yeni Aristotelesçilik

Giriş

Bu bölümde İslam felsefesinin ne anlama geldiği sorusunu ele alınmaya devam edecektir. Bu çerçevede önce İslam felsefesinin kapsamı ve İslam medeniyetindeki diğer disiplinlerle (kelâm, fıkıh, tasavvuf vb.) ilişkisi incelenecek, ardından İslam filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetlerinin felsefeleri üzerindeki etkisi değerlendirilecektir. Son olarak İslam felsefesinin tarihî gelişimi ana hatlarıyla ortaya konulacaktır.

2.1. İslâm Felsefesinin Kapsamı ve İslâm Medeniyetindeki Diğer Entelektüel Geleneklerle İlişkisi

İslâm felsefesinin kapsamı ve İslâm medeniyetindeki diğer disiplinlerle ilişkisi sorununu **tarihî olguya** atıfla incelemenin en iyi yolu, “İslâm felsefesi”nin fâilleri konumundaki “İslâm filozofları”nın kendi faaliyetlerini nasıl anlamlandırdıklarına, bir başka ifadeyle, hakkında konuştuğumuz dönem açısından felsefe ve filozofun ne tür içerimlerinin bulunduğuna değinmek olacaktır. Bu konuda, temsil gücü yüksek bir isim olarak İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefe tasavvuru üzerinde durmak yerinde olacaktır. İbn Sînâ gibi velud bir filozofun nasıl bir felsefe anlayışına sahip olduğunu tespit etmek için ise eserleri arasında bir seçme yapmak gereklidir ve bu bağlamda onun *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, *Uyûnu'l-hikme* ve *eş-Şifâ* isimli eserlerinde ortaya koyduğu felsefe tanımları, genel bir fikir edinebilmek için şimdilik yeterli görünmektedir:

“Felsefe (**hikmet**), bir akıl yürütme (**nazar**) disiplinidir ve insan bu disiplinden [şu iki alana dair] [derinlikli] bir bilgi elde etme (**tahsîl**) noktasında istifade eder: [i] Tüm varlığın (**vücûd**), özü itibarıyla (**bi-nefsihî**) nasıl bir hal üzere bulunduğu ve [ii] ne tür fiillerde bulunması gerektiği. Bu sayede insan nefsi değer kazanır, yetkinleşir ve var olan âleme benzeyen akledilir (**ma'kûl**) bir âlem haline gelir. Ayrıca [bu sayede] âhiretteki en büyük mutluluğa da hazırlanmış olur. [İnsanın söz konusu amaçlar için gerçekleştirdiği bu çaba] ise insanın gücü ölçüsündedir.”

“Felsefe (**hikmet**), insan nefsinin, gücü ölçüsünde, var olanlara (**umûr**) dair kavramsal bilgiye ulaşmak (**tasavvur**) ve teorik (**nazarî**) ve pratik (**amelî**) hakikatlere dair yargılarda bulunmak (**tasdik**) suretiyle yetkinleşmeye çalışmasıdır.”

“Felsefenin (**el-felsefe**) amacı, insanın vâkıf olabileceği oranda tüm var olanların (**eşyâ**) hakikatlerine vâkıf olmasıdır.”

İbn Sînâ'nın bu tanımlarda “İslâm felsefesi” veya benzeri bir tabir yerine “felsefe veya hikmet” olarak nitemesini bir kenara bırakırsak, üç tanımda da dikkat çekici diğer bir husus, felsefenin konusunun, varlık veya var olanlar şeklinde belirlenmiş olmasıdır. İkinci tanımda varlık veya var olanların hakikatlerini elde etmenin yöntemi olarak **tasavvur** ve **tasdik** kavramlarıyla **Aristotelesçi mantığa** işaret edilmektedir ki, İbn Sînâ'nın pek çok eserinde belirttiği üzere **tasavvur**un merkezini “tanım (**hadd**)” oluştururken, **tasdik**in odağında ise kesin, genel-geçer ve felsefî/aklî/bilimsel bilgiye tekâbül eden “burhanî kıyas” yer almaktadır. Her üç tanımın da devamında İbn Sînâ, felsefeye dair geleneksel “teorik” ve “pratik” ayrımını yapmak suretiyle, filozofun ilgi sahasına giren var olanları tasnif etmektedir. Buna göre teorik felsefe, bizden bağımsız olarak var olan ve bizim bilgimize konu olan varlık sahasına tekâbül ederken, pratik felsefe eylemlerimiz sonucunda varlık kazanan ve bizim bilgimizden ziyade eylemlerimize konu olan varlıkları incelemektedir. Bu tasniflerin ayrıntılarını görmek için, İbn Sînâ'nın özel olarak bu konuyu ele aldığı *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*'sine müracaat etmek yerinde olacaktır:

Felsefî veya Aklî İlimler

1. Âlet ilmi = Mantık

a. *Îsâgûcî* = Mantığa Giriş (*el-medhal*)

b. Kategoriler (*makûlât*)

c. Yorum Üzerine (*ibâre*)

d. Birinci Analitikler (*kıyâs*)

e. İkinci Analitikler (*burhân*)

f. Topikler (*cedel*)

g. Sofistik deliller (*safsata*)

h. Retorik (*hatâbe*)

i. Poetika (*şîir*)

2. Teorik (*nazarî*) ilimler

A. Fizik veya Tabiat İlimleri (*el-ilmü't-tabî'î*)

1. Temel (*aslî*) ilimler

a. Fizik (*el-kiyân*, [*es-semâ'u't-tabî'î*])

b. Gökyüzü ve âlem (*es-semâ ve'l-âlem*)

c. Oluş ve Bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*)

d. Etkiler ve Edilgiler (*el-ef'âl ve'l-infi'âlât*)

e. Mineroloji (*el-ma'âdin*)

f. Meteoroloji (*el-âsârü'l-ulviyye*)

g. Botanik (*en-nebât*)

h. Zooloji (*el-hayevân*)

i. Psikoloji (*en-nefs, el-hiss ve'l-mahsûs*)

2. Yan (*fer'î*) ilimler

a. Tıp

b. Astroloji (*ahkâmü'n-nücûm*)

- c. Feraset (*firâset*)
- d. Rüya tabiri (*et-ta'bîr*)
- e. Tılsım (*et-tılsımât*)
- f. Nîrenciyât
- g. Kimya = Simya

B. Matematik İlimler (*el-ilmü'r-riyâzî*)

1. Temel ve yan ilimler

a. Aritmetik (*el-aded*)

i. Hint aritmetiği (*el-hindî*)

ii. Cebir (*el-cebr*)

b. Geometri (*el-hendese*)

i. Yer ölçümü (*el-mesâha*)

ii. Mekanik (*el-hiyelü'l-müteharrike ve cerru'l-eskâl*)

iii. Ölçü bilimleri ve âletleri (*el-evzân ve'l-mevâzîn ve âlâtü'l-cüz'iyye*)

iv. Optik (*el-menâzır*)

v. Su mühendisliği (*naklü'l-miyâh*)

c. Astronomi (*el-hey'e*)

i. Astronomi cetvelleri ve takvimler (*ez-zîcât ve et-tekâvîm*)

d. Mûsikî (*el-mûsikâ*)

i. Garip mûsikî âletlerinin yapım ve kullanımı (*ittihâzü'l-âlâti'l-garîbeti'l-acîbe*)

C. Metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*)

1. Temel İlimler

a. Ontolojinin temel kavramları (*el-me'ânî'l-âmmе*)

b. Tikel ilimlerin ilkeleri (*el-usûl ve'l-mebâdî*)

c. Teoloji (*isbâtü'l-Hakki'l-evvel ve tevhîdühû*)

d. Ruhanî cevherler = Melekbilim (*isbâtü'l-cevâhiri'l-üveli'r-rûhaniyye*)

e. Gaye, nizam ve hikmet öğretisi = Teleoloji

2. Yan ilimler

1. Peygamberlik öğretisi (*keyfiyyetü nüzûli'l-vahy*)

2. Öte dünya öğretisi = Eskatoloji (*el-me'âd*)

3. Pratik (*amelî*) ilimler

A. Ahlâk (*el-ahlâk*)

B. Ev yönetimi (*tedbîrü'l-menzil*)

C. Siyaset ([*tedbîrü'l-medîne*])

1. Yönetim/yönetici (*el-mülk veya el-melik*)

2. Peygamberlik ve şeriat (*en-nübüvve ve 'ş-şerî'a*)

Felsefenin günümüzdeki **sınırsız** hali ve çoğu zaman herhangi bir nitelik olmaksızın **düşünce** ile özdeşleştirilmesiyle kıyaslandığında, İbn Sînâ'nın felsefe tanımlarının ve tasnifinin gerek yöntem gerekse muhteva itibarıyla oldukça belirgin sınırlar çizdiğini söylemek gerekmektedir. Söz konusu sınırlar, İslâm felsefesinin klasik dönemi olarak atıfta bulunulan VIII-XIII. yüzyıllarda felsefeyi diğer disiplinlerden ayırt etme noktasında da oldukça işlevsel bir mahiyet arz etmektedir. Bu haliyle, bugün “pozitif bilim” olarak atıfta bulunduğumuz alanları da bünyesinde barındıran felsefenin konularının, İslâm medeniyetinde gelişen kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü ve belağat disiplinleriyle kimi zaman kesiştiği ve felsefe ile bu disiplinler arasında ayrıntıları hâlâ araştırılmayı bekleyen ciddi bir etkileşimin söz konusu olduğu gerekse de felsefenin kendine has yöntemi ve literatürü dolayısıyla filozofların klasik dönem açısından her zaman ayrı bir zümre oluşturduğu ve kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü ve belağat gibi disiplinlerin felsefe kapsamında değerlendirilmediğini belirtmek gerekmektedir. Bu noktada özellikle başındaki “İslâm” kaydı dolayısıyla, İslâm medeniyetindeki felsefî faaliyetin sıklıkla kelâm ile özdeşleştirilmesi sebebiyle bu iki disiplin arasındaki farklılığa ve bu bağlamda din-felsefe ilişkisine biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

İslâm medeniyetinin **kozmopolitya** yapısı içinde müslüman filozofların öncülük ve belirleyiciliğinde gelişen “İslâm felsefesi”nin din ile felsefe ilişkisine dair ima ettiği anlamlar da onun, tarihî vâkıya mutabık olarak anlaşılması noktasında özel bir önemi hâizdir. Öncelikle, modern zamanlarda olduğu gibi, din ile felsefe arasında, hangisinin hakikati ifade ettiği yönünde bir problemin İslâm felsefesi geleneği açısından esaslı bir yere sahip bulunmadığı ifade edilmelidir. Dinin bütün hayatı ve düşünce etkinliklerini belirlediği bir zaman diliminde gelişen İslâm felsefesi geleneği, bünyesinde barındırdığı farklı dinlere

mensup filozoflarla birlikte, böyle bir atmosferde nasıl felsefe yapılabileceğinin tarihteki en eşsiz örneklerini ortaya koymuştur. Her ne kadar İslâm filozofları, **mütekellimûn** (kelâmcılar) gibi “İslâm’ın felsefesi”ni (veya diğer din mensupları açısından kendi dinlerinin “felsefesi”ni) yapmak gibi bir gayeyle hareket etmemişlerse de onlar, yoğunluk derecesi filozoftan filozofa değişse de genel olarak kendi felsefî sistemleriyle dinî hakikatler arasında ilişki kurma noktasında özel bir hassasiyet göstermişlerdir. Ancak onların bu hassasiyeti, yine **mütekellimûn**un (kelâmcıların) yaptığı gibi savunmacı bir tarzda ve doğrudan doğruya dinî nasları anlamaya, açıklamaya ve görünüşteki çelişkileri giderme şeklinde de kendini açığa vurmamıştır. Bu bağlamda monoteist bir çerçevede gelişen İslâm felsefesi geleneği içinde, tevhid, peygamberlik (**nübüvvet**) ve âhiret (**me’âd**) gibi özellikle İslâm dini açısından ayrı bir önemi hâiz konular, felsefenin evrensel ve teorik dili aracılığıyla ele alınmıştır. Tevhid meselesini, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında metafizik bir problem olarak inceleyen filozoflar, din olgusunu ise bilgi felsefesi ve önermeler mantığı çerçevesinde peygamberlik açısından tartışmışlardır. Bilgi felsefesi açısından filozoflar, peygamberin herhangi bir felsefî eğitim almamasına rağmen akledilirleri nasıl elde edebildiği sorusunu Aristoteles’in *De Anima*’da ortaya koyduğu problem bağlamında ele almış, önermeler mantığı açısından ise peygamberlerin akledilirlerin bilgisini kime ve nasıl aktardığı ve bunu yaparken ne tür önermeler kullandığı (burhanî, cedelî, sofistik, retorik veya şiirsel) sorusunu yine Aristoteles’in *Organon*’da çizdiği çerçeveden hareketle cevaplamaya çalışmışlardır.

Günümüzde tüm “İslâm felsefesi” geleneğini, din-felsefe ilişkisi problemine indirgeyen veya “İslâm felsefesi”ni sadece bir **teoloji** olarak gören yaklaşımların arka planında da bu konudaki yanlış değerlendirmelerin etkili olduğu görülmektedir. Bu tür yaklaşımlar bir yandan XIX. yüzyılın ikinci yarısında belirgin ve hâkim hale gelmeye başlayan ve İslâm felsefesini sadece din-felsefe ilişkisine hasretmeye çalışan oryantalist söylemden beslenirken, diğer yandan da İslâm felsefesini, özü itibarıyla kilise babaları tarafından hıristiyan dogmalarını aklî olarak izah etmek üzere gerçekleştirilen Ortaçağ Latin dünyasındaki felsefî faaliyetle eşdeğer görme eğilimindedirler. İslâm felsefesine dair bu tür değerlendirmelerin en azından iki temel noktada yanlışlığa düştüğü söylenebilir. Birincisi, İslâm medeniyetinde felsefenin din adamları tarafından dinin hizmetinde kullanıldığına yönelik telakkidir. Halbuki İslâm dini bir “din adamı” sınıfı ön görmediği gibi İslâm medeniyetinde de her zaman için **felâsife** ile **mütekellimûn** iki ayrı sınıfı oluşturmuşlardır. Diğer yandan, aynı zamanda meşhur bir Mâlikî fakihî olan İbn Rüşd (ö. 595/1198) dışında İslâm filozoflarının neredeyse hiçbirinin dinî/İslâmî ilimlerle “profesyonel” olarak ilgilenen **ulemâzümresine** dâhil olmadığı da unutulmamalıdır. Kelâm adına ortaya konan çalışmalar ciddi felsefî içerimlere sahip olsa da hareket noktaları açısından **felâsife** ile **mütekellimûn** arasında kökten farklılıklar bulunmaktadır. **Mütekellimûn** inanç esaslarını aklî yollarla ispat edip desteklemeyi kendisine amaç edinirken, **felâsife**, yukarıda da ifade edildiği üzere, var olanların hakikatine aklî/mantıkî yollarla vâkıf olmayı hedeflemektedir. **Felâsifenin** bu amacı gerçekleştirmek üzere gerçekleştirdiği felsefî faaliyeti, çoğu zaman bir olgu olarak dini de kapsasa da onların öncelikli amacı, doğrudan doğruya dinî inançları ispatlamak olmamıştır. Kelâmın belli bir dönemden sonra savunmacı karakterinden nispeten sıyrılarak ve felsefenin de etkisiyle bir tür “metafizığe” dönüşmesi, kelâm ile felsefe arasındaki sınırların kimi zaman -en azından metafizik disiplini açısından- belirsizleşmesine yol açmış görünse de, kelâm ile felsefenin

farklı hareket noktalarına sahip olmaları ve felsefenin sadece “metafizik”ten ibaret bir araştırma sahası olmaması sebebiyle bu iki disiplini birbirlerine indirgemek mümkün değildir. İslâm felsefesinin değerlendirilmesinde düşülen ikinci yanlış ise İslâm medeniyetinde felsefenin temel ilgisini din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının oluşturduğu yönündeki telakkidir. Ortaçağ Latin felsefesi açısından son derece merkezî bir konuma sahip olan bu konunun İslâm felsefesi geleneği açısından o derecede önemli bir yerinin olduğunu söylemek hayli zordur. İslâm felsefesi geleneği her şeyden önce **teoloji** değil, **felsefe**dir ve modern öncesi zamanlarda felsefenin kapsamına giren tüm varlık alanları (bugün “pozitif bilim” olarak adlandırdığımız alan da dâhil olmak üzere) bu gelenek içinde bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu çerçevede, “İslâm felsefesi” tabirindeki “İslâm”ın, “İslâm”ın inanç ilkelerini aklî yoldan izah etmek” anlamında “İslâm”ın felsefesi veya İslâmî felsefe” ile özdeşleştirilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir.

2.2. İslâm Filozoflarının Etnik Kökenleri ve Dinî Mensubiyetleri İle Felsefeleri Arasındaki İlişki

“İslâm felsefesi”ne dair farklı adlandırmalar ve “İslâm felsefesi”nin mahiyeti bağlamında son olarak İslâm filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetleri ile felsefeleri arasındaki ilişkiyi irdelenmek gerekmektedir. İslâm filozoflarının etnik kökenleri söz konusu olduğunda, İslâm felsefesini belli bir etnik gruba (Arap, Türk, İranlı, Hint vs.) mal etmeye dönük modern anlayışlara, gerek filozofların kendi metinlerinde gerekse “tabakât” genel adıyla bilinen biyo-bibliyografik eserlerde herhangi bir dayanak bulmak mümkün gözükmemektedir. İslâm filozofları içinde bir ırka nispetle tanınan belki de tek isim, İslâm felsefe geleneğinin başlangıç noktasında bulunan Kindî’dir (ö. ykl. 252/866). *el-Fihrist* yazarı İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995), Kindî’yi “Araplar’ın filozofu” (**feylesûfu’l-Arab**) şeklinde nitelendirmektedir ki, muhtemelen bunun arkasında, önde gelen İslâm filozofları içinde etnik olarak Arap olan tek ismin Kindî olması yatmaktadır. İslâm felsefesi geleneği içinde değerlendirilen filozofların çok farklı etnik kökenlere mensup olduğu bir gerçek olsa da henüz etnisite fikrinin, modern zamanlardaki gibi merkezî ve belirleyici bir konumda olmadığı söz konusu zaman diliminde insanların etnik kökenlerinden ziyade dinleriyle, doğdukları şehir veya mensubu oldukları aile ve kabileyle tanındıkları dikkatlerden kaçmamalıdır. Filozofların doğdukları ve yetiştikleri çevrenin felsefelerine etkisini inkâr etmek mümkün değilse de onları, bugünkü anlamda, mensubu buldukları etnik grubun felsefesini yapan birer “millî filozof” olarak değerlendirmek ve “İslâm felsefesi” tabirindeki “İslâm”ın yerine veya yanına herhangi bir etnik grubun adını ekleyerek yeni terkipler oluşturmak tarihi çarpıtmaktan başka bir şey olmayacaktır.

Bugün kendilerine “İslâm filozofu” olarak atıfta bulunduğumuz isimlerin eserlerinde, yaptıkları işi “İslâm felsefesi” kendilerini de “İslâm filozofu” olarak nitelediklerine dair herhangi bir kayda rastlamak mümkün değilse de İslâm felsefe ve bilim tarihinin en önemli kaynakları durumundaki “tabakât” türü eserler ise bize, dönemin algılarını yansıtması açısından oldukça önemli veriler sağlamaktadır. Tabakât eserlerinde filozoflara dair anlatılarda ilk dikkat çeken husus, “İslâm” kaydıyla, “İslâm hakimiyeti”ne atıfta bulunulması, filozofların dinî ya da etnik kimliklerini belirtme konusunda hassasiyet gösterilmesidir.

Mesela İbn Cülcül (ö. 384/994), genel bir tıp ve felsefe tarihi niteliğindeki *Tabakâtü'l-etubbâ ve'l-hükemâ*' adlı eserinde “yedinci tabaka”da yer alan filozofları şu başlıkla nitelemektedir: “Tıp ve felsefe alanında öne çıkan İslâm filozofları (**hükemâi'l-İslâm**) ki, onlardan bir kısmı müslüman (**İslâm**), bir kısmı da hıristiyandır”. İbn Cülcül'ün bu tabaka içinde saydığı isimlerden, Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) dışındaki on ismin hepsi hıristiyandır. Onun, Kindî'ye dair “İslâm'da, eserleri açısından Aristoteles'in seviyesinde ondan başka bir filozof yoktur” (**lem yekün fi'l-İslâm feylesûf gayrahû...**) nitelemesindeki “İslâm'da (...) yoktur” ifadesinin ise kadîm medeniyet havzalarının müslümanların idaresine geçtiği döneme atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere İbnü'n-Nedîm, Kindî'yi sadece “Araplar'ın filozofu” (**feylesûfu'l-Arab**) olarak nitelemekle yetinirken, Sicistânî (ö. ykl. 391/1001), onun, “müslümanlar arasında felsefeyle ilgilenen ilk kişi” (**hüve evvelü men teharrece mine'l-müslimîn fi'l-felsefe**) olduğunu söylemektedir. Sicistânî'nin, yine Kindî'ye atıfta, onun ortaya koyduğu felsefî yöntemin kendisinden sonra gelen “**islâmiyyîn**” tarafından takip edildiği şeklindeki ifadesini -“**müslimîn**” dememesinden hareketle- İslâm hakimiyeti altında faaliyetlerini sürdüren farklı din ve ırklardan filozoflara işaret ettiği şeklinde anlamak mümkündür. Sicistânî'nin, Huneyn b. İshâk ve oğlu İshâk'ı, “İslâm filozoflarının ilklerinden” (**min mütekaddimey felâsifeti'l-İslâm**) şeklinde tanıtmaya da bu yorumu güçlendiren bir başka husustur. Ancak miladî XII.-XIII. yüzyılda tabakât yazarlarından Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetimmütü Sivâni'l-hikme*'si ve İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ*'sıgibi tabakât eserlerinde, **hükemaü'l-İslâm** veya **felâsifetü'l-İslâm** tabirlerinin, daha ziyade müslüman filozoflar için kullanılmaya başlanması dikkat çekici bir noktadır. Bu genel tavır değişikliğinde, söz konusu yüzyıllardan itibaren, gayri müslim unsurların felsefî faaliyet içindeki sayı ve etkilerinin gittikçe azalmaya başlamasının önemli bir payının olduğu düşünülebilir. Diğer yandan Fârâbî (ö. 339/950) ve bilhassa İbn Sînâ'nın, kapsamlı ve etkili felsefî sistemleri dolayısıyla İslâm dünyasındaki felsefî faaliyeti çoğu zaman “tek başlarına” temsil etmeye başlamaları, “İslâm filozofu” denildiğinde doğrudan doğruya bu müslüman isimlerin akla gelmesine ve “İslâm filozofu” ile “müslüman filozof” arasında zamanla bir özdeşliğin oluşmasına yol açmışa benzemektedir. Mesela Gazzâlî (ö. 505/1111), İslâm hakimiyeti altında felsefe yapanlar anlamındaki “**el-mütefelsife fi'l-İslâm**” ve “**mütefelsifeti'l-İslâmiyyîn**” tabirleriyle sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastetmekte ve felsefeyle olan hesaplaşmasını bu iki isim üzerinden gerçekleştirmektedir.

Bu noktada son yıllarda İslâm felsefesinin, VIII.-XIII. yüzyıllar arasında geçirdiği döneme tekabül eden “klasik dönem”inde felsefenin dilinin Arapça olmasından hareketle, İslâm felsefesini “Arapça felsefe” şeklinde nitelemeye dönük bir yaklaşımın Batılı araştırmacılar arasında yaygınlık kazandığına işaret etmek gerekmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, İslâm medeniyetinin çok dinli ve çok milliyetli yapısını Arapça ortak paydası altında toplaması ve “İslâm felsefesi” tabirindeki “İslâm”ın zihinlerde uyandırdığı yanlış anlamaları nispeten bertaraf etmesi sebebiyle “Arapça felsefe” tabirinin daha doğru bir tercih olduğunu ileri sürmektedirler. Bu tespitler büyük oranda haklı olsa da “Arapça felsefe” tabirinin tercih edilmesinin arkasındaki esas sebep, “İslâm felsefesi”nin Batılı dillerdeki karşılığının (özellikle de İngilizce'deki karşılığı: **Islamic philosophy**), yanlış anlamalara kapı aralayacak tarzda yoğun bir dinî çağrışım içermesidir ve en azından Türkçe açısından, “Arapça felsefe” tabiri etnik bir ima taşıdığı gibi, bu felsefenin sadece “dil” ile ilişkili olduğu

şeklinde de bir izlenim uyandırmaktadır.

Bu noktada haklı olarak şu soru akla gelmektedir: “İslâm felsefesi” ve “İslâm filozofu” tabirlerindeki “İslâm”ın, İslâm’ın inanç ilkelerini aklî yoldan izah etmek” anlamında “İslâm’ın felsefesi veya İslâmî felsefe” ile özdeşleştirilemeyeceği, “sadece müslümanlar tarafından yapılan felsefe”ye işaret etmediği ya da herhangi bir etnik içerime sahip olmadığı ileri sürüldüğüne göre, “İslâm felsefesi” ve “İslâm filozofu” tabirlerindeki “İslâm” ne anlama gelmektedir? Bahsi geçen alternatiflerin **tarihî olgu** ile olan uyumsuzluğu dikkate alındığında, söz konusu ifadelerdeki “İslâm”ı, “İslâm medeniyeti” veya “İslâm dünyası” şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Bu durumda “İslâm felsefesi”, İslâm medeniyetinde veya İslâm dünyasında gelişen ve gerçekleştirilen felsefî faaliyetin adı olmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere, VII. yüzyılın başlarında Yunanistan’da hayatiyeti sona eren felsefe, yaklaşık iki yüzyıl sonra Bağdat’ta büyük bir entelektüel ve sosyal hareket olan Yunanca’dan Arapça’ya tercüme hareketi sayesinde tekrar hayatiyet bulmuştur. Dolayısıyla felsefe bu “ikinci bahar”ını, müslümanlar tarafından inşa edilmekte olan çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü İslâm medeniyetine borçludur ve farklı din ve milliyetlere mensup filozofları bu anlamda “İslâm filozofu”, yaptıkları etkinliği de “İslâm felsefesi” olarak nitelemek mümkündür. Diğer yandan Türkçe’de yaygın olarak kullanılan “İslâm felsefesi” tabiri, Batılı dillerdeki karşılıklarına kıyasla daha az yanlış yönlendirici bir anlam dünyasına sahip olduğu gibi, “Arapça felsefe” tabiri açısından da bu felsefî faaliyetin “İslâm medeniyetinin bir ürünü” olduğunu vurguladığı için daha tercihe şayan ve yukarıda işaret edilen kayıtlar dikkate alınmak şartıyla tarihî olguya da daha mutabıktır.

2.3. Anahatlarıyla İslam Felsefesinin Tarihî Gelişimi

İslâm felsefesinin tarihî bir olgu olarak taşıdığı anlama dair bu izahların ardından, İslâm felsefesinin nasıl bir tarihî gelişim süreci geçirdiğinden kısaca bahsetmek gerekmektedir. Tercüme hareketinin sağladığı verimli entelektüel ortamın bir ürünü olarak Kindî’nin ortaya koyduğu felsefî ürünler ile **gerçekanlamdabaşladığını** söyleyebileceğimiz İslâm felsefesi geleneğinin, tercüme hareketi bağlamında, Eflâtun’u yeniden yorumlayan **Yeni Eflâtunculuk**, diğeri de Aristoteles’in eserlerinin Yeni Eflâtuncu düşünürler tarafından şerh edilmesiyle oluşan **Aristotelesçilik** (buna **Yeni Aristotelesçilik** de denilebilir) olmak üzere iki temel kaynağının bulunduğu daha önce işaret edilmişti. Yeni Eflâtunculuğun **derinden derine** etkili olduğu düşünüldüğünde, İslâm felsefesinin özü itibarıyla “Aristotelesçi” yani “Meşşâî” olduğu söylenebilir. Ancak bu yargının hakikati tümüyle ifade etmekten uzak olduğu da hatırd tutulmalıdır. Zira İslâm felsefesi geleneği içinde mesela Kindî’nin ya da İbn Sînâ’nın Aristotelesçiliği ile İbn Rüşd’ün Aristotelesçiliği arasında büyük farklar bulunduğu gibi, Aristotelesçilik dışında Eflâtun ve Pisagor’un felsefelerinin, hermetik ve gnostik düşüncelerin de İslâm filozofları üzerinde muhtelif yoğunluklarda tesirlerinin olduğu bilinen bir gerçektir. Yeni Eflâtunculuk ve Aristotelesçilik dışında, tercüme hareketi öncesine uzanan bir tarihe sahip olan kelâm geleneğinin de İslâm felsefesinin gelişimi üzerinde önemli etkilerinin bulunduğu, yakın zamanlarda yapılan çalışmalarla daha belirgin bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Bu çalışmalar, önceleri daha ziyade kelâm ile felsefe arasındaki çekişmeye odaklanan bakışları, bu iki disiplinin entelektüel alışverişine çevirmemiz gerektiği konusunda

bizi **dogmatik uykumuzdan** uyandırmışlardır.

Kindî ile başlayan İslâm felsefesi geleneğinin, yaklaşık VIII.-XIII. yüzyıl arasında geçirdiği serüveni “klasik dönem” olarak adlandırmak yerinde olacaktır. “Klasik dönem” tabiri, İslâm felsefesinin, temel kavramlarının, problemlerinin ve bu problemlere yönelik başlıca çözüm önerilerinin belirgin hale geldiği bir döneme işaret etmektedir. Hiç şüphesiz, klasik dönemin en önemli ve etkili siması İbn Sînâ’dır. Aristoteles’i anlamada Yeni Eflâtuncu geleneği miras alan İbn Sînâ, İslâm felsefesinde kendisinden önce hâkim olan Kindî ve Fârâbî ekollerini gölgede bırakacak şekilde kapsamlı bir felsefî sistem kurmuş ve bu sistemde, kelâmdan devraldığı pek çok problemin de üstesinden ustalıkla gelmeyi bilmiştir. İbn Sînâ’nın etkisinin arkasında, İslâm dünyasındaki farklı entelektüel çevrelere (özellikle de dinî ilimlerle ilgilenenlere) hitap edecek bir dil ve üslup kullanmasının yanında felsefî eser yazım tarzını zenginleştirerek bu geniş kitlenin ihtiyaçlarına göre farklı türlerde (ansiklopedi, şiir, şerh, hikâye, muhtasar) eserler kaleme almış olması yatmaktadır. İbn Sînâ’nın kendisinden sonraki gerek felsefe içi gerekse felsefe dışı entelektüel faaliyetin merkezinde olması, onun etkisini göstermek için yeterlidir. İbn Sînâ, arkasında kendi felsefî sistemini takip eden önemli sayıda talebe ve takipçi bıraksa da, İbn Rüşd gibi sayıca az bazı isimler, onu, Aristoteles’in felsefesinden sapmakla suçlamışlar; Sühreverdî (ö. 587/1191) ise İbn Sînâ felsefesinin yetersizliğini vurgulayarak, “İşrâkîlik” adıyla anılacak olan bir başka felsefî ekolün kuruluşuna ön ayak olmuştur. İbn Sînâ felsefesine felsefe dışı çevrelerden gelen tepkilerin en meşhuru ise Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’sidir. Şehristânî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimler tarafından sürdürülen bu güçlü eleştiri faaliyeti, İbn Sînâ felsefesinin yok olmasına değil, bilakis –kaderin cilvesi- felsefenin İslâm dünyasındaki tüm entelektüeller için zımnen vazgeçilmez bir konum kazanmasına yol açmıştır. Bilhassa Gazzâlî’nin *sert* eleştirilerini yumuşatarak felsefe-kelâm-tasavvuf arasındaki ilişkileri yeni bir boyuta taşıyan Râzî’nin, XIII. yüzyıl sonrası İslâm düşüncesini anlamak açısından kritik bir konumda olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tabii bu uzlaşmada İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî’nin (ö. 672/1273) tasavvuf cephesinden yaptıkları ciddi katkılar da unutulmamalıdır. Râzî sonrası dönemde **felâsife** kavramının, gittikçe artan bir oranda, sadece bir **tarihsel gerçekliği** ifade eder hale gelmesine mukâbil **felsefenin** entelektüel hayatın derinliklerine nüfuz etmesi, **felâsifenin**, hem naklî hem de aklî ilimleri şahsında bir araya getiren yeni “âlim prototipi”nde varlığını sürdürmesine yol açmıştır. Artık kendisine **feylesûf** denen ya da kendisini **feylesûf**olarak niteleyen isimlerin sayısı gittikçe azalırken, ciddi bir felsefî birikime sahip olan kelâmcı, sûfî ve fakihlerin varlığından söz etmek daha yerinde olacaktır. Bu, İslâm medeniyetinde söz konusu tarihten itibaren **felsefenin** hayatîyetini yitirdiği anlamına gelmemekte, aksine “imparatorluklar çağında” **felsefenin** aldığı farklı görünümlere işaret etmektedir.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde İslâm felsefesi kavramının nasıl bir kapsama sahip olduğunu, bugün “pozitif bilim” olarak adlandırılan alanlar da dahil olmak üzere insanlığın aklî birikiminin tümünün felsefe kapsamında değerlendirildiğini öğrendik. Ayrıca bu bölümde “İslam felsefesi” ve “İslâm filozofu” tabirlerindeki “İslâm” kelimesinin sadece dinî bir mensubiyeti içermediğini; klasik dönem itibariyle kozmopolit bir yapıyı hâiz olan İslâm medeniyetindeki farklı etnik ve dinî kökenden bütün filozofları içerecek geniş bir anlam dünyasına sahip olduğunu öğrendik. Yine bu bölümde İslâm felsefesinin VIII.-XII. yüzyıllar arasında nasıl bir tarihî gelişim sergilediğini ana hatlarıyla görmüş olduk.

Bölüm Soruları

1. Felsefenin var olanların hakikatlerini elde etmede kullandığı yöntem aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Epistemoloji

B-) Tıp

C-) Mantık

D-) Matematik

E-) Fizik

2. Aşağıdakilerden hangisi teorik ilimlerin alt dallarından biri değildir?

A-) Matematik

B-) Fizik

C-) Metafizik

D-) Ahlak

E-) Mûsikî

3. İslâm felsefesi geleneğine göre siyaset ilmi, felsefenin hangi dalı bünyesinde yer almaktadır?

A-) Metafizik

B-) Pratik

C-) Teorik

D-) Mantık

E-) Matematik

4. Konuları itibariyle İslâm felsefesinin yakın ilişki içinde olduğu ve modern dönemde çoğu zaman felsefeyle eşdeğer tutulan disiplin aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Tasavvuf

B-) Fıkıh

C-) Kelâm

D-) Hadis

E-) Tefsir

5. Tabakât kitaplarında “İslâm filozofu” tabirindeki “İslâm” tabiri aşağıdakilerden hangisine tekâbül etmektedir?

A-) Müslüman

B-) Türk

C-) İranlı

D-) İslâm hâkimiyeti altında yaşayan

E-) Arap

Cevaplar

1)c, 2)d, 3)b, 4)c, 5)d

1. İbn Sînâ'nın felsefe tanımlarıyla günümüzdeki felsefe anlayışlarını karşılaştırınız.

2. Felsefenin günümüzdeki kapsamı ile klasik dönemde felsefenin kapsamı arasındaki ilişkiyi karşılaştırınız.

3. Konuları ve yöntemleri açısından kelim ile felsefe arasındaki ilişkiyi tartışınız.

4. Bir filozofun etnik ve dinî kimliğinin felsefesine ne tür yansımaları olabilir?

5. Sizce İslam felsefesi tabiri ne anlama gelmektedir ve günümüzdeki imkânı nelerdir?

3. YUNANCA'DAN ARAPÇA'YA İNTİKAL EDEN MİRAS: TERCÜME EDİLEN YENİ-EFLÂTUNCULUK

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

- 3.1.** Geç Antik Felsefenin Öne Çıkan Özellikleri ve Plotinus
- 3.2.** Plotinus-sonrası Eflâtunculuk: “Eflâtun ve Aristoteles Arası Uzlaşmadan” Geç Antik Dönem Felsefi Metinler Külliyyatına

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Büyük İskender'in fetihlerinin felsefenin yaygınlaşması üzerindeki etkileri neler olmuştur?
2. Plotinus sonrası felsefede Eflâtun ile Aristoteles'i uzlaştırma çabasının arkasında yatan unsurları tartışınız.
3. Şerh kavramının manalarını araştırarak şerh yoluyla felsefe yapmanın imkânlarını değerlendiriniz.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
3	Büyük İskender'in fetihlerinin felsefeye etkileri hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
3	Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus'un felsefi sisteminin ana hatlarını öğrenmek.	Okuyarak
3	Yeni Eflatunculuğun Aristoteles ve Eflatun'u uzlaştırma çabasının ayrıntılı hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Şerh
- Bir
- Uzlaştırma

Giriş

İslâm felsefesinin mahiyetini anlamamanın öncelikli yolu, nasıl bir felsefî geleneği miras aldığımızı incelemektir. Bu bağlamda öne çıkan felsefe okulu Yeni Eflâtunculuktur. Yeni Eflâtunculunun kurucusu olarak kabul edilen Plotinus'un Eflâtun'u ve Aristoteles'i yorumlama biçimi ve bunun kendisinden sonraki döneme etkileri, bu bölümün konusunu oluşturmaktadır.

3.1. Geç Antik Felsefenin Öne Çıkan Özellikleri ve Plotinus

İmparatorluk çağı boyunca, Roma dünyasının pek çok merkezinde felsefe, geçmişteki büyük filozofların öğretileriyle sıkı bir ilişki içinde tedris edilmiştir: Eflâton, Aristoteles, Epikür, Zeno. Sadece Roma, Atina ve İskenderiye’de değil, imparatorluğun Pergamon (Bergama), Smyrna (İzmir), Apamea, Tarsus, Ege ve Afrodisias gibi doğu ya da Napoli ve Marsilya gibi batı bölgelerinde de bir felsefe “okulu”, ya Eflâtunculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık ya da Epikürcülük şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Bu arka plana karşın, Plotinus’un düşüncesi; *felsefenin* ortaya çıkışında oynadığı inkâr edilemez rol ve ortaçağlarda hem Latin hem de Arap dünyasındaki felsefi faaliyete dolaylı etkisi açısından, felsefi düşünceler tarihinde bir dönüm noktasını temsil etmektedir.

Plotinus, Ammonius Saccas’ın rehberliğinde Eflâtunculuğu tahsil ettiği İskenderiye’den Roma’ya geldi (m.s. 244) ve orada bir okul açtı. Risalelerinin muhtevası yanında açık iddialarından da onun bir Eflâtuncu olduğunu ve Eflâtunculuğu öğrettiğini, ancak diğer filozofların -özellikle de Aristoteles’in- doktrinlerini de nazar-ı itibara aldığını biliyoruz. Plotinus’un eserlerinin neşrine önsöz olmak üzere Porphyry tarafından kaleme alınan biyografiden öğrendiğimiz kadarıyla, okulun günlük oturumlarında, Plotinus dersini takrir etmeden önce şerhleriyle -özellikle de İskender Afrodisi’ninkilerle- birlikte Aristoteles’in risaleleri okunuyordu. Aslında bu yeni bir şey değildi: O çağdaki Eflâtuncular için ister temel konularda anlaşmazlık içinde olmadıklarını göstermek düşüncesiyle, isterse Aristoteles’in eleştirilerinin yanlış ve mahza cedelî olduğunu tartışmak gayesiyle, Eflâton ve Aristoteles arasında karşılaştırma yapmak bir gelenektir. Yine de Plotinus, “Aristotelesçilik-karşıtı” veya “Aristotelesçilik-yanlısı” Eflâtuncular başlığı altında değerlendirilemez. Zira Plotinus’un, ilahî Akıl ve kendine-dönümlü (*self-reflexive*) düşünmenin özdeş olduğu yolundaki bazı anahtar öğretileri Aristoteles’in düşüncelerine dayanmaktadır. Aynı zamanda diğer kritik konularda Aristoteles’i keskin bir şekilde eleştirmekte de herhangi bir tereddüt göstermemektedir. Örneğin Aristoteles’in, var oluş ve bilgi hakkındaki Eflâtuncu görüşlerle bağdaşmaz karakterdeki cevher öğretisi ve bunu var oluşun “kategorileri”yle ilişkilendirmesi, “Aristotelesçilik-yanlısı” Eflâtuncuların açıklamalarında örtbas edilmiştir.

Plotinus’un Eflâtunculuğu, Eflâtuncu gelenekten ve bizim Orta Eflâtunculuk şeklinde isimlendirdiğimiz öğretilerden kaynaklanmaktadır; ancak Plotinus, felsefi düşünce tarihinde yeni bir dönem başlatmıştır. Bir Eflâtuncu olarak o, duyu algısının, beden organlarını kullanarak gerçekliğin sadece değişken, türemiş düzeyini idrak etmesine rağmen nefsin bedenden ayrı bir gerçeklik olduğuna ve varlıkların hakikî yapılarını bildiğine kani idi. Ne var ki, Plotinus, Aristoteles’in eleştirilerinin tamamen farkındaydı ve ustalıkla bu eleştirileri de hesaba katan bir nefis öğretisi ortaya koydu. Nefis bedenle, ona hayat verecek derecede yakın bir ilişki içindedir, fakat bu, nefsin bilme güçlerinin beden organlarına bağlı olduğu anlamına gelmemektedir: Nefsin bir “bölümü” devamlı olarak varlıkların akledilir yapılarına ulaşabilir ve akletmenin ilkelerini sağlayabilir. Bununla birlikte nefis kesinlikle sadece bir bilme aracıdır: Nefis, beden hayatiyeti kadar aklî düzeninin içkin ilkelerini de sağlamaktadır ve Eflâton’un *Timaeus*’ta birbirinden ayırdığı varlık ve oluş dünyaları arasında irtibat kurmaktadır. Plotinus, gerek hayatiyet sahibi ferdî beden gerekse âlemin bedeninin nefsinin,

akledilir gerçeklikten kaynaklanan bir ilke ve görülür gerçekliğin aklî tertibinin de içkin sebebi haline getirmektedir.

Akledilir gerçekliğin bizatihi tabiatı da Plotinus tarafından araştırılmıştır. O, bir yandan Eflâtuncu akledilir ve görülür gerçeklik ayırımını haklı bulurken, diğer yandan da Eflâtun'un varlık ve oluş ilişkisi konusunda temel açıklaması durumundaki iştirak teorisine karşı Aristoteles'in yönelttiği itirazlara doğrudan karşılık vermektedir. Plotinus'un gözünde Aristoteles, her alanda, o alana uygun bilme ilkesini kullanma şeklindeki kendi metodolojik kuralını burada takip etmemiştir. Aristoteles, Eflâtuncu Suretleri görülür âlemdeki fertlermiş gibi düşündüğünden bu konuda aralarında meşhur Üçüncü Adam delilinin de bulunduğu bir dizi itiraz ileri sürmüştür ki, bu Suretlerin gerçek tabiatını göz önünde bulunduran bir kişi için bu itirazlar tamamen yersizdir. Plotinus'un, Eflâtuncu akledilir âleme dair yorumu, *felsefenin* gelişimi açısından son derece önemli olmalıdır. Eflâtuncu Suretler, kendilerine gelişigüzel bir şekilde esas olma vasfı bahşedilmiş genel kavramlar değildirler. Bunlar, isimlerini sözkonusu Suretlerden alan şeylerle aynı tabiatı da paylaşmamaktadırlar (nitekim şeyleri üçgen yapan akledilir ilke bir üçgen değildir). Ayrıca bu Suretler, Aristoteles'in itham ettiği gibi, basit bir şekilde duyulur âlemdeki unsurları, onları açıklamaksızın taklit ediyor da değildirler. Plotinus'un, *Metafizik*'in Lambda kitabında Aristoteles'in ilahî Akıl hakkındaki açıklamalarına çok şey borçlu olan yorumuna göre bu Suretler var olan her şeyin akledilir ilkeleridir ve tabiatları itibariyle ilahî Akıl ile özdeşler. Sözkonusu Akıl hem *Timaeus* efsanesindeki Eflâtuncu Demiurge hem de Aristoteles'in son derece iyi düzenlenmiş bütünlüğün -ki o, kozmostur- zirvesine yerleştirdiği *noustur*. Akledilir gerçekliği hakikî varlıkla özdeşleştiren Eflâtuncu yaklaşımı esas alan Plotinus, bu akledilir varlıkla, *Timaeus*'ta tasvir edilen aklî ilkeyi örtüştürmektedir. Diğer yandan ise Plotinus, varlığın en üst noktasına dair hareketsiz, mükemmel ve tabiatı kendine-dönüştürme olan kutlu gerçeklik şeklindeki Aristotelesçi açıklamayı da benimsemektedir. Varlık, Akıl ve Suretler, Plotinus'un Yunanca felsefe geleneğine dair yorumunda bir ve aynı şeylerdir: Onun gözünde her ne kadar bu konudaki en doğru ve eksiksiz açıklamayı Eflâtun yapmış olsa da, Parmenides, Eflâtun ve Aristoteles, bu mevzuda esaslı bir görüş birliği içindedirler.

Ne var ki, diğer kritik meselelerde Plotinus böylesi bir görüş birliğinin bulunduğunu düşünmemektedir. Özellikle Aristoteles, sözkonusu ilahî Aklın bizatihi ilk ilke olduğunu kanıtlarken hataya düşmüştür. Plotinus, varlığın en üst noktasına dair kendine-dönüştürme şeklindeki Aristotelesçi tahlili kabul etmekte, ancak böyle bir ilkenin, her şeyin sebepsiz ilk sebebi olamayacağını iddia etmektedir. Tam anlamıyla ilk olan, mutlak olarak basit olmalıdır, kendisini ezeli olarak düşünen varlık ise bu şartı karşılayamaz. Bu, hem düşünen hem de düşünce nesnesi olarak ikili bir karaktere sahip olmasının gerekliliği yanında, düşünce nesnesinin özü itibariyle çoklu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Halbuki sözkonusu ilahî Akıl, tüm Eflâtuncu Suretlerle özdeşleştirilmiştir. Bu sebeple Plotinus, Aristoteles'in ilk ilkeyi kendine-dönüştürme düşünmeyle açıklamasından memnun değildir. Memnuniyetsizliğinin bir diğer sebebi ise Eflâtun'un ilk ilkesini isimlendirme problemine Orta Eflâtuncu geleneğin getirdiği çözümdür. Bu problemin Eflâtun'un diyaloglarında cevapsız bırakıldığı gayet iyi bilinmektedir. Zaman zaman Eflâtun, Suretlerin bir ilkesinin bulunduğunu ima etmekte, ancak asla bu probleme doğrudan doğruya girmemektedir. Muhtemelen Aristoteles'in teolojisinin

etkisinde kalan Orta Eflâtuncular, İyi'yi (*Cumhuriyet*'te Suretlerin ilkesi olarak ifade edilmektedir) *Timaeus*'un Demiurge'uyla -ki o, "iyi" olarak nitelenen ilahî Akıldır- özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Plotinus ise bunun yerine, *Cumhuriyet*'in VI. kitabındaki İyi'yi, *Parmenides*'in ikinci yarısında tartışılan "bir" ile özdeş bir varlık olarak yorumlamaktadır. Şayet onun "var olduğu" söylenirse, bu durumda onun çoklu bir karaktere sahip olduğunu da ilave etmek gerekmektedir. Bundan dolayı Bir, Plotinus'a göre, *Cumhuriyet*'in İyi'si gibi "varlığın ötesinde" bulunmaktadır. Her ne kadar Bir, ikinci yüzyıl Yeni Pisagorculuğunda ilk ilke olarak tasavvur edilmiş olsa da, *Cumhuriyet*'in İyi'sini *Parmenides*'in "bir"i ile birleştirme girişiminin Eflâtuncu okulda bir örneği yoktur ve bu durum Plotinus'a, kendi felsefesinin özünün, yani Bir-İyi, Akıl ve Nefs şeklindeki üç ilke öğretisinin, bizatihi Eflâtun'un düşüncesinin bir tefsiri olduğunu iddia etme imkânı vermiştir. Sözkonusu öğreti Arapça felsefe geleneğinin teşekkülünde kilit bir rol oynayacak ve uzun süre etkili olacaktır.

3.2. Plotinus-sonrası Eflâtunculuk: "Eflâtun ve Aristoteles Arası Uzlaşmadan" Geç Antik Dönem Felsefî Metinler Külliyyatına

Porphry'den öğrendiğimize göre, okulun açılışını takip eden on yıl boyunca Plotinus hiçbir şey kaleme almadan sadece sözlü olarak tedaris faaliyetini sürdürmüştür. Ardından risaleler yazmaya başlamış ve bunu m.s. 270'te ölünceye kadar sürdürmüştür. Porphry sayesinde, Plotinus'a dair, genelde bir antik filozof hakkında bilinmesi oldukça güç olan bir şeyi, yani yazılarının kesin kronolojisini biliyoruz. Bizatihi bu sıralama, üzerinde önceden çalışıldığına ilişkin herhangi bir emare göstermemektedir ve bu durum, Porphry'nin, sözkonusu müzakerelerin "düzensizliği"ne ve Plotinus'u dinleyenlerde oluşan şaşkınlığa dair *Plotinus'un Hayatı*'ndaki açıklamaları tarafından da doğrulanmaktadır. Plotinus'un risaleleri, bizatihi karmaşık olmanın yanı sıra, kullanım ve düzenleme açısından da bıkırtıcı bir tarzda ortaya konulmuş olmalıdır. Porphry'nin bizzat belirttiğine göre kendisi, sözkonusu risaleler üzerine yazılmış özetleri ve not defterlerini bir araya getirmiştir ve yine biz Porphry sayesinde Plotinusçu metafizik hakkında bir tür rehber, yani *Zihnin Diyarına Sıçrama Noktaları*'na sahibiz. Plotinus'un risalelerinin, ölümünden neredeyse on üç yıl sonra Porphry tarafından derlenmesi sonucunda oluşan *Enneadlar*, Porphry'nin de bize dediği gibi, Rodoslu Andronicus'un Aristoteles'in eserlerini sistematik bir şekilde düzenlemesine benzetilmektedir.

Porphry aynı zamanda Orta Eflâtunculuğun, Eflâtun'un diyaloglarını okuma düzenine dair geleneğinden de etkilenmiştir. Plotinus'un risalelerine dair *Enneadlar*'da yaptığı düzenleme onun, açık bir şekilde, *Birinci Alcibiades*'te ele alındığı üzere "insan"ın mahiyetiyle ilgili problemle başlayan Eflâtuncu eğitim modeline sahip olduğunu aksettirmektedir. Aslında Pierre Hadot'un da işaret ettiği üzere, Porphry'nin düzenlemesi kesinlikte yansız değildir: Ahlakî konulardan kozmolojik mevzulara (*Enneadlar* I-III), oradan da metafizik meselelere (*Enneadlar* IV-VI) yükselişi, felsefenin ahlak, fizik ve metafizik (veya teoloji) şeklinde alt dallara ayrılmasını hatırlatmaktadır. Sözkonusu tasnif ise, Plotinus-öncesi Eflâtuncu gelenekten -ki bu, Plotinus Roma'ya gelmeden önce Porphry'nin Atina'da Longinus'un rahle-i tedarisinden geçtiği gelenektir- istihraç edilmiş bir şablondur. Henri

Dominique Saffrey'nin işaret ettiği üzere, Porphyry, Iamblichus'un kurtuluşa sadece felsefe yoluyla ulaşamayacağı, bunun için bir "mucize"nin (*theurgy*) yani bizzat tanrılar tarafından vahyedilen tasfiye ayinlerinin ve nefsin ilahî bir hüviyet kazanmasının gerekli olduğu şeklindeki iddiasına karşı çıkmaya gereği hissetmiştir. Iamblichus'a göre tanrılar tarafından vahyedilen şeyler ve Mısır dininin ayinleri, felsefeye nazaran daha kadim ve daha mükemmel bir hakikati taşımaktadırlar. Daha kesin bir dille söylemek gerekirse, bizatihi felsefe, bu orijinal vahyin bir ürünüdür, çünkü tanrılar Pisagor'a öğretmişler, tüm Yunanca felsefe geleneği de Pisagor'un adımlarını izlemiştir. Nefs, oluş ve bozulmuş dünyasına batmış olduğundan, sadece ilahî olarak vahyedilmiş ayinler ona gerçek kurtuluşu verebilir. Fakat Porphyry, Plotinus'un eserlerinin neşrini, *Bir veya İyi Üzerine* (VI 9 [9]) risalesiyle nihayete erdirmektedir. Bu risalede bize, nefsin, her bir varlığın sebep ve ilkeleri hakkındaki felsefi araştırması neticesinde İlk İlke'yi bilebileceği söylenmektedir. Plotinus'un otoritesi, Porphyry'nin Yunanca akılcılık geleneğine nihaî güvenini desteklemektedir. Aynı şekilde *Enneadlar*, başlangıca dair antropolojik-ahlakî sorulardan, bizim ferdî nefsimizin bizatihi İlk İlke'ye, yani Bir veya İyi'ye ulaşabileceğine dair nihaî iddiaya doğru bir yükseliş durumundadır.

Porphyry, sadece Plotinus'un düşüncesinin bu sistematik yeniden şekillendirilmesinden sorumlu değildir. O ayrıca, hem batı hem de doğu ortaçağ düşüncesi tarihinde son derece önemli bir harekete de yol açmıştır: Aristoteles'in eserlerini, özellikle de mantık risalelerini (*Organon*) Yeni Eflâtuncu müfredata dahil etmiştir. Bu sayede ilk defa bir Eflâtuncu, Aristoteles üzerine şerhler yazmıştır. Porphyry aynı zamanda Aristoteles'in mantığına giriş mahiyetindeki meşhur *Isagoge*'yi de kaleme almıştır. Yunanca felsefe geleneğinin iki büyük üstadının görüş birliği içinde olduklarını göstermenin amacı (bugün için kayıp olan *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Bir ve Aynı Olduğu Gerçeği Üzerine* isimli çalışmanın başlığının da işaret ettiği üzere), bu yorumlama faaliyetiyle alakalı bir şey olmuş olabilir. Aslında, daha önce tartışıldığı üzere, bu noktada Porphyry, Aristoteles düşüncesinin bazı kritik öğretilerine karşı oluşunu gizlemeyen Plotinus'la birlikteliğine son vermiştir ki bu, onun Roma'dan Sicilya'ya gidişini de açıklamaktadır. İki yüzyıl sonra, Boethius'un zihninde, aralarındaki karşılıklı uyumu göstermek amacıyla tüm Aristotelesçi ve Eflâtuncu eserleri Latinceye tercüme etme fikri belirlediğinde, o, Porphyry'ye kadar götürülebilecek olan ve kendi zamanında hâlâ Yunanca Yeni Eflâtuncu çevrelerde uygulanmakta olan bir modeli esas almıştır. Boethius'un projesi -kronolojik sebeplerden dolayı bize doğal geldiği şekliyle-Eflâtun'la değil Aristoteles'le başlamakta, daha belirgin bir şekilde ifade etmek gerekirse, Porphyry'nin *Isagoge*'sinin teşkil ettiği *Organon*'la giriş yapmaktadır. Arapça konuşan dünyada da buna çok benzer bir durum sözkonusudur: *Isagoge*, İbnSînâ zamanında bile felsefi öğretimin başlangıcı olarak düşünülmüştür.

Bu benzerliği gösterebilmek için, Porphyry tarafından çizilen modelin Arapça konuşan dünyaya aktarımından bahsetmek gerekmektedir. Yunanca konuşan dünyada felsefi çalışmalara ait müfredatın gelişiminin ana hatlarını, yol gösterici çok sayıda okuma sayesinde takip etmek mümkündür. Ne var ki, bu modelin, eserlerini Arapça kaleme alan filozoflara intikal ediş şekli o kadar da kesin değildir. Biraz önce gördüğümüz üzere Porphyry, felsefi hakikatin aşamalı bir şekilde öğreniminin bir parçası olarak Aristoteles'i de

ihtiva eden bir müfredat oluşturma yolunda önemli bir ivme sağlamıştır. Iamblichus da Aristoteles ve Eflâton'un kadim Yunanca hikmetin iki büyük temsilcisi olduğunu kabul etmiş ve Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Birinci Analitikler*'i üzerine şerh yazmıştır. Buna ilaveten, eski bir İskenderiyeli kaynaktan öğrendiğimize göre o, temel Eflâton diyaloglarının okunma sırasıyla ilgili bir "kıstas" tasarlamıştır. Ona göre Eflâton'un iki diyalogu, onun kozmos ve tanrılar hakkındaki tüm öğretisini temsil etmektedir: *Timaeus* ve *Parmenides*. Iamblichus'un Apamea'daki öğretisi ile Eflâtoncu çalışmaların Atina'da yeniden başladığı dönem arasındaki yaklaşık 100 yıl, yani beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde Eflâtoncu okulların müfredatı konusunda sessizdir. Fakat Proclus'un hocası Syrianus'la birlikte, felsefi araştırmalar için hem Aristoteles hem de Eflâton'u içeren dört başı mamur bir müfredatla karşılaşmaktayız. Aristoteles'i tahsil etmek, mantıktan fizik ve metafiziğe geçiş anlamında bir başlangıç olarak görülmüş; bir sonraki aşamada yüce teolojik hakikatin açıklanması ise Eflâton'a tevdi edilmiştir. Marinus of Neapolis'ten öğrendiğimize göre Syrianus, Eflâton'a geçmeden önce Proclus'a Aristoteles'i öğretmiştir. Syrianus'un Eflâton'un diyaloglarına dair verdiği derslerin, Iamblichus tarafından oluşturulan sıradüzenini takip edip etmediği konusunda doğrudan bir delil bulunmasa da, Proclus'un Eflâton üzerine yazmış olduğu tüm şerhlerin, sözkonusu sıradüzeni içinde yer alan diyaloglara hasredilmiş olduğu ve bunlardan temel niteliğindeki üç tanesinin bu sıra düzeninin başlangıç ve sonundaki eserler (*Birinci Alcibiades*, *Timaeus*, *Parmenides*)üzerine yapılmış olduğu gerçeği, Atina'daki Eflâtoncu eğitimin bu modele göre verildiğini, bunun yanısıra temel eğitimin ise Aristoteles külliyyatının hocayla okunması yoluyla sağlandığını göstermektedir.

Beşinci ve altıncı yüzyıl Atina'sında felsefe, gitgide sistematik bir bütün olarak karşımıza çıktığı gibi, felsefe çalışması da -Aristoteles ve Eflâton'u da içeren- otorite sayılan eserlerden oluşan bir kıstas rehberliğinde yapılı hale gelmiştir. Felsefe müfredatının zirvesi artık metafizik değil teoloji, yani ilahî ilkeler hakkındaki felsefi söylemdir. Bu teolojinin ilk ve en başta gelen kaynağını geç putperestliğe ait vahiyler oluştururken, diğer kaynak ise mecazen Eflâton'un teolojik öğretisini taşıdığı şekilde yorumlanan diyaloglarıdır. Ancak Proclus sadece Eflâton'un başlıca diyalogları üzerine şerh yazmamış, aynı zamanda sistematik teoloji hakkında da *Eflâtoncu Teoloji* adında hacimli bir risale kaleme almış ve bütün teolojik hakikatleri aksiyomlar şeklinde Öklid'in *Geometrinin Unsurları*'nı model alarak *Teolojinin Unsurları* adıyla bir araya getirmiştir. Hem *Eflâtoncu Teoloji* hem de *Teolojinin Unsurları* Bir'le, yani İlk İlke ile başlamaktadır. Duyu ötesi sebeplerin varlığını kabul eden ancak bunların üç tane olduğunu -Bir/Tanrı, Akıl ve Nefs- düşünen Plotinus'tan ayrı olarak Proclus'un bu iki eseri, Bir'den çokluğun zuhuru sürecini, öncelikle Bir ve akıllı varlık arasında, ardından akıllı varlık ve ilahî Akıl (ve akıllar) arasında, daha sonra ise ilahî Akıl ve ilahî Nefs (ve nefsler) arasında bir dizi aracı ilkenin çıkışı olarak açıklamaktadır. Proclus'a göre ilahî ilkelerin bir bütün olarak hiyerarşisi hem görünür âlemin dışında hem de onun içinde yer almaktadır ve oluş ve bozulmuş âlemine düşen insan nefsi ancak "uygun aracılıklar"la İlk İlke'ye geri dönebilir. Kozmos-içi ve kozmos-üstü tanrılara sunulan putperest kültler, gerçek dini, Hıristiyanlığa karşı korumakta ve nefsin "uygun aracılıklar"a nasıl yükselebileceğini göstermektedir. Görünen kozmosun ilahî ilkelerini gerçek anlamda tebcil ettiği ölçüde felsefe de bir ibadettir.

Beşinci yüzyılın sonunda ve altıncı yüzyıl boyunca, hem İskenderiye hem de Atina'daki Hıristiyan çevrede Yeni Eflâtuncu okullar Aristoteles ve Eflâtun üzerine şerhler yazmaya devam ettiler. Bir dereceye kadar kişi, sözkonusu şehirlerdeki okulların, aralarında yolculuk ve şahsî bağlarla oluşmuş ilişkiler sebebiyle bir ve aynı okul olduğunu söylemeye cesaret edebilir. Ancak aralarında bir vurgu farkı sözkonusudur. Altıncı yüzyıl İskenderiye'sindeki felsefî tartışmanın odağı, her ne kadar Yeni Eflâtuncu putperest filozoflar okul içinde gelişen teolojik öğretileri savunmaya devam etseler de, önemli ölçüde Aristoteles'e çevrilmiştir. Eğitimini Atina'da alan ve İskenderiye'de temel olarak Aristoteles üzerine ders veren Ammonius, John Philoponus ve Simplicius'u kendisine talebe olarak almıştır. Simplicius ayrıca Atina'ya da gitmiş ve Damascius'un rehberliğinde çalışmalarını sürdürmüştür. Simplicius'un tefsiri mahiyetteki eseri, geç antikitedeki felsefe müfredatının devamlılık ve yeniliğini kavramamızı sağlamaktadır. Iamblichus'un kıstasında *Birinci Alcibiades*'le sağlanan antropolojik-ahlakî hazırlık, Simplicius örneğinde, üzerine geniş bir şerh yazdığı Epiktetus'un *Encheiridion*'uyla sağlanmıştır. Bize kadar gelen Aristoteles şerhleri, Aristoteles'in mantık ve kozmolojisini, Eflâtun'un metafizik öğretisine mükemmel bir şekilde uydurarak okuyan Plotinus-sonrası geleneği takip etmektedir. Ancak Syrianus tarafından tevarüs edilen modelden ayrı olarak, teolojik tartışma artık Eflâtun'un diyalogları üzerine mecazî şerhler yazmak suretiyle gerçekleştirilmemektedir ki, Simplicius da bunlar üzerine herhangi bir şerh kaleme almamıştır. Bunun makul bir açıklaması, Hıristiyan çevrenin baskısıdır. Özellikle putperest filozoflar tarafından yapılan halka açık öğretimin 529 tarihinde yasaklanmasının ardından, özellikle Proclus'tan sonra yorumlanması güçlü bir şekilde politeizme teslim edilen Eflâtun'un "teolojik" diyalogları hakkında dersler vermenin gerçekten cesaret isteyen bir şey olacağı muhakkaktır. Geç Yeni Eflâtunculuğun Eflâtun'dan ziyade büyük ölçüde Aristoteles üzerine şerh yazmaya odaklandığı şeklindeki ilk bakışta hayret uyandıran gerçeğe bir başka açıklama daha getirilebilir: Putperestler ve Hıristiyanlar arasındaki ihtilafta Aristoteles'in oynadığı kilit rol, en iyi şekilde Simplicius ve John Philoponus arasında kozmosun ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu yönünde cereyan eden tartışmayla örneklendirilebilir.

John Philoponus, tarihçiler için büyük ölçüde bir muammadır. Onun çift yönlü faaliyeti, yani bir yandan Aristoteles'in Yeni Eflâtuncu bir şarihiden, diğer yandan ise hem Aristoteles'e hem de Proclus'a karşı eserler yazan bir Hıristiyan teoloğu ve cedelcisi oluşu çokça tartışılan bir meseledir. Bu nokta *felsefenin* teşekkül dönemiyle iki açıdan doğrudan ilişkilidir. Birincisi, Philoponus'un kozmosun ezeliğine karşı ortaya koyduğu deliller, Kindî için son derece önemlidir; ikincisi, bizatihi bu kalem kavgası, Yeni Eflâtuncu okulların son devrelerinde felsefî tartışmanın Aristoteles'i bırakın dışlamayı, ana odak olarak kabul ettiği gerçeğinin de bir delilidir. İskenderiye'deki son Yeni Eflâtuncu şarihler Aristoteles üzerine yazmışlardır (Elias, David, Stephanus of Alexandria). Antikitenin sonunda, özellikle de bundan kısa bir zaman sonra İslam hakimiyetine giren İskenderiye bölgesinde Aristoteles, mantık, fizik, kozmoloji, tabii bilim ve psikoloji alanlarındaki bilimsel öğrenimin aşilamaz üstadı olarak görülmüştür. Artık teorik bilginin mimarisi, Eflâtun'un diyaloglarının teolojik yorumuyla taçlandırılmamıştır. Aristoteles, altıncı yüzyılın ikinci yarısı ve yedinci yüzyılın ilk çeyreği arasında İskenderiye'de, dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında Kindî'nin halkasında

algılandığı gibi, Yeni Eflâtuncu bir teolojiyle ele alınmamıştır. Artık ona “İlk Üstat” gömleğini giydirmek için her şey hazırdır.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, Büyük İskender'in fetihlerinden sonra felsefenin Akdeniz havzasındaki yayılımını, felsefenin Aristoteles ve Eflatun gibi iki büyük üstadın izinden yapılmaya başlanmasını ve bu iki büyük filozofun felsefî sistemlerini uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflatunculuk akımının mahiyetini ve kurucusu Plotinus'un görüşlerini ana hatlarıyla öğrendik.

Bölüm Soruları

1. Aşağıdaki şehirlerden hangisi, felsefe çalışmalarının yapıldığı ve öğretildiği merkezlerden biri değildir?

A-) Antakya

B-) Urfa

C-) Nusaybin

D-) Beyrut

E-) Kınnesrîn

2. Yeni Eflâtuncu eserler ile Aristoteles'in *Metafizik* ve *De Caelo*'nun Arapça'ya çevrilmesini sağlayan tercüme halkası aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Kindî

B-) Huneyn b. İshâk

C-) Fârâbî

D-) Sâbit b. Kurre

E-) Ebû Bekir er-Râzî

3. *Esûlûcyâ* adlı eser *Enneadlar*'ın hangi kitaplarından hareketle oluşturulmuştur?

A-) IV-VI

B-) V-VI

C-) IX-X

D-) III-VI

E-) IV-VIII

4. Müzik ve astronomi alanlarında daha çok hangi filozofun eserleri Arapçaya tercüme edilmiştir?

A-) Öklid

B-) Aristoteles

C-) Eflatun

D-) Batlamyus

E-) Zenon

5. Tıp alanında daha çok hangi filozofun eserleri Arapçaya tercüme edilmiştir?

A-) Aristoteles

B-) Eflatun

C-) Theophrastus

D-) Epikür

E-) Galen

Cevaplar

1)d, 2)a, 3)a, 4)d, 5)e

1. Büyük İskender'in fetihlerinin felsefenin yaygınlaşması üzerindeki etkileri neler olmuştur?

2. Plotinus'un Eflâtun'u yorumlama tarzını değerlendiriniz.

3. Plotinus sonrası felsefede Eflâtun ile Aristoteles'i uzlaştırma çabasının arkasında yatan unsurları tartışınız.

4. Şerh kavramının manalarını araştırarak şerh yoluyla felsefe yapmanın imkânlarını değerlendiriniz.

5. Aristoteles'in "İlk Üstat" olma sürecini değerlendirerek bunun sebeplerini sıralayınız.

4.YENİ EFLÂTUNCU FELSEFENİN ARAPÇA KONUŞAN DÜNYAYA İNTİKALİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

- 4.1.** Okullar
- 4.2.** Tercümeleler
- 4.3.** Arapça Yeni Eflâtunculuk: *Felsefeyi* Anlamak İçin Bir AnahtarTaram

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Bir dildeki felsefî eserleri başka bir dile aktarmanın gerekçelerinin, zorluklarının ve avantajlarının neler olabileceğini tartışınız.
2. Müslümanların siyasî hakimiyetinin genişlemesine paralel olarak felsefe ve bilim eserleriyle ilgilenmeye başlamalarının sebeplerini değerlendiriniz.
3. Günümüz Türkiye'si'nde felsefe açısından bir tercüme hareketinden bahsedilebilir mi?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
4	Geç Antik dönemde felsefenin gelişimi hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
4	İslâm dünyasındaki tercüme hareketi öncesinde kadîm medeniyet havzalarında felsefenin konumunu öğrenmek.	Okuyarak
4	Antik-Helenistik mirasın İslâm dünyasına aktarılmasının gerekçelerine dair bilgi sahibi olmak.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Gerçek Bir
- Akıl
- Nefs
- Aklî teoloji

Giriş

Bu bölümde İslâm felsefesinin ortaya çıkışını sağlayan Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketinin temel özelliklerini, tercüme edilen temel metinleri ve mütercimleri tanıyacak, nasıl bir felsefî geleneğin miras alındığını daha yakından göreceğiz.

4.1. Okullar

Justinian'ın Eflâtuncu okulları 529 tarihinde kapatmasının bir neticesi olarak Simplicius, Damascius ve diğer beş filozof Atina'yı terk edip İran'a, 532 yılına kadar kalacakları Şah I. Enûşirvân'ın sarayına gittiler. Bu kesinlikle Yunanca felsefe geleneğinin doğuya ilk defa girişi değildi. Aslında Sasanî imparatorunun felsefeye olan derin ilgisi, Yeni Eflâtuncu filozofların Ctesiphon'da ona katılmalarının sebebidir. Atina'dan gelen filozoflardan biri olan PriscianusLydus, imparator için bir risale yazmış, ayrıca Paul the Persian, Aristoteles mantığı üzerine yazdığı eserlerden birisini imparatora ithaf etmiştir. Fakat her ne kadar Sasanî sarayı Yunanca bilgi konusunda olumlu bir yaklaşıma sahip olsa da, felsefenin Mezopotamya bölgesindeki intişarı Pehlevî dili aracılığıyla olmamıştır. Bu, Sasanî hanedanının, teolojik söylemin doğurduğu zorunluluklar dolayısıyla yabancı bilimlere Süryanice üzerinden ilgi duymalarından kaynaklanmaktadır.

Arapçadan önce Yunanca felsefî metinlerin tercüme edildiği ilk Sami dili, köken olarak Aramice'nin bir lehçesi olan ve çok geçmeden edebiyat ve felsefe eserlerinde de kullanılan Süryanicedir. Urfa'daki Kitab-ı Mukaddes okulunda, beşinci yüzyılın ilk yarısında, Theodor of Mopsuestia'nın tefsir eserleri, Qiore (ö. 428) veya Hibas (ö. 475) tarafından Yunancadan Süryaniceye tercüme edilmiştir. Jacob of Edessa'nın (ö. 708) şahitliğine göre, Theodor'un kutsal kitaba dair şerhleriyle birlikte, Aristoteles'in *Kategoriler*'i de Süryaniceye tercüme edilmek ve gerek tefsir gerekse öğretim amacına hizmet etmek üzere okula ulaşmıştır. Ancak çok geçmeden, SebastianBrock'un Yunanca bilgiye karşı "husumetten" onu "özümsemeye" doğru ilerleyen bir süreç şeklinde isimlendirdiği bir hat boyunca, bizatihi Aristoteles'in mantık eserleri şerh edilmiştir. Yeni Eflâtuncu yorumu yanında Aristoteles mantığının intikalindeki anahtar şahsiyet, eğitimini İskenderiye'de almış bir hekim ve filozof olan Sergius of Resh'aynâ'dır (ö. 536). Sergius of Resh'aynâ, Aristoteles'in mantık eserlerine şerh ve mukaddimeler yazdığı gibi, Galen'in pek çok risalesini, sahte-Dionysius the Areopagite'nin eserlerini, muhtemelen Evagrius Ponticus'un *Yüzyıllar*'ını ve İskender Afrodisi'ye nisbet edilen *Bütünün İlkeleri Üzerine* isimli çalışmayı Süryaniceye tercüme etmiştir. Henri Hugonnard-Roche, Sergius'un Aristoteles'i takdimi ile İskenderiye müfredatı arasındaki yakın ilişkiyi göstermiştir. Hugonnard-Roche ayrıca, Yeni Eflâtuncu müfredatta Aristoteles külliyatı Eflâtun'un diyaloglarına bir giriş olarak görülürken, Sergius açısından sözkonusu külliyatın burhanî bilim olarak felsefenin bir özetini sunduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Sergius, İskenderiye'deki yukarıda ana hatları çizilen gelişmelerin bir takipçisidir.

Diğer bir öğrenim merkezi, piskopos Barsawma (ö. 458) tarafından Nusaybin'de kurulan Nasturî okuludur ki, bu okulda Yunanca felsefe geleneği için bir oda ayrılmıştır. Altıncı yüzyılın ortalarına doğru Şah I. Enûşirvân'ın sarayında karşılaştığımız Paul the Persian'ın da bu okulla bir ilişkisi olmuş olabilir. Ancak şunda hiç şüphe yok ki, tıpkı Sergius gibi Paul the Persian, hacimli iki eserinden anlaşıldığı kadarıyla, Aristoteles'in eserlerinin, en iyi örneğini İskenderiye'de bulduğumuz geç Yeni Eflâtuncu sınıflamasını tevarüs etmiştir. *Isagoge*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler* üzerine şerhler kaleme alan Proba (altıncı yüzyıl) gibi Süryanice yazan diğer Aristoteles şarihleri, Sergius of Resh'aynâ tarafından oluşturulan modeli esas almışlar ve bu şekilde *felsefenin* yükselip gelişmesinde önemli bir

role sahip olan bir Süryanice Aristotelesçi mantık geleneği -tercümeler, Aristoteles mantığı üzerine yazılan müstakil kitaplar, şerhler- meydana getirmişlerdir. Daha sonra yedinci yüzyılda Kınnesrîn (Chalcis) manastırına eklenen bir okul, piskopos SeverusSebokht'un (ö. 667) teşvik ve desteği sayesinde Yunanca bilimin merkezi haline gelmiştir. Girişini Porphyry'nin *Isagoge*'sinin oluşturduğu Aristoteles'in mantık eserleri, burada da burhanî bilimin özü olarak karşımıza çıkmaktadır. Athanasius of Balad (ö. 687), Jacob of Edessa ve George of the Arabs (ö. 724), geç antikitede oluşturulan mantık külliyyatının yani *Isagoge* ve *Organon*'un yeni tercümelerini ortaya koydular. Hatta sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Abbasî idaresi altındaki Suriye Hıristiyanları, Aristoteles mantığının rakipsiz üstatlarıydılar: Halife Mehdî (slt. 775-85) Nastûrî başpiskoposu (*katholikos*) I. Timoteus'tan *Topikler*'in bir tercümesini tedarik etmesini istemiştir. Dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında ve hatta daha sonraki dönemlerde Süryanice konuşan Hıristiyanlar, Arapça yazan *filozoflar*la yakın ilişki içinde bir mantık öğrenim geleneğini devam ettirmişlerdir.

Max Meyerhof, Fârâbî'yi esas almak suretiyle, Yunanca bilim ve felsefenin Arapça konuşulan dünyaya intikalini açıklamak amacıyla sözde "İskenderiye'den Bağdat'a" uzanan bir yol çizmiştir. Dimitri Gutas'ın işaret ettiği üzere, Fârâbî'nin anlatımı tarihî bir rivayetten çok, Bizanslı idarecilerin Hıristiyan inancına sadakatleri sebebiyle yeteri derecede anlayıp istifade edemedikleri sözkonusu mirasın mahzeni olmaya layık olan İslam kültürüne, Yunanca bilimin yasal varisi olarak itibar kazandırma teşebbüsü şeklinde değerlendirilmelidir. Ancak bu durum, Süryanice ve Arapça felsefe geleneğinin yükselişinin, Porphyry'nin *Isagoge*'siyle başlayan Aristoteles külliyyatı etrafında şekillenmiş sistematik bir bilgi birikimi olarak, İskenderiye'de ortaya çıkan felsefe modeline içkin bağımlılığını dikkatten kaçırmamalıdır. Bu model hâlâ Arapça yazım türleri içinde "felsefeye giriş" şeklinde varlığını sürdürmekte ve bu da *felsefenin* yükselişiyle, antikitenin sonunda Yeni Eflâtuncu okullarda felsefenin algılanışı arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir. Açıkçası, felsefe çalışmalarının yapıldığı ve felsefenin öğretildiği merkezler İskenderiye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Kınnesrîn ve Cundîsâbûr'dan ibaret değildir: Horasan'daki Merv ile Harran gibi daha pek çok yere Yunanca bilgi birikimi yayılmıştır. Her ne kadar İskenderiye modelinin yegane veya her yerde hakim olduğu iddia edilemese de, eldeki veriler, sözkonusu modelin Arapça gelenekte felsefenin ne olduğunu ve nasıl öğrenildiğini anlamak için ana şablonu oluşturduğu yönündedir.

4.2. Tercümeler

Abbasî hanedanının yükselişi ve Bağdat'ın kuruluşu (m.s. 762), İslam kültüründe bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Tam anlamıyla bir tercüme hareketi başlamış ve bu hareket Yunanca bilim ve felsefe birikiminin sistematik bir biçimde özümsemesi yoluyla gelişmiştir. Mütercimlerin faaliyetinin hangi bilim dallarını kapsadığı, Yunanca malzemelerin özümsemme safhaları ve tercümelerdeki farklı üsluplar mukayeseli bir şekilde Gerhard Endress tarafından ortaya konulmuştur. Bu arka plana karşın, Yunanca Yeni Eflâtunculuğun rolünün hayatî olduğu söylenebilir: Arapça'ya tercüme edilen ilk eserler arasında Plotinus'un *Enneadlar*'ı ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nın bulunması gerçeğinin, *felsefenin* tüm gelişimi üzerinde uzun vadeli sonuçları olmuştur. Yunanca Yeni Eflâtunculuğun bu iki temel

metni Arapçaya, Aristoteles'in *Metafizik*'i ve *De Caelo*'sunun ilk Arapça çevirilerini de yapan grup, yani Kindî'nin halkası (dokuzuncu yüzyıl) tarafından tercüme edilmiştir. Yunanca kozmoloji, psikoloji, metafizik ve teolojiye dair pek çok önemli metni içeren ve hepsi de bir şekilde Kindî ile ilişkili olan bir grup erken dönem tercümenin ayırt edici özelliklerinin keşfini Endress'e borçluyuz. Daha sonraları diğer eserlerin tercümesi ve yerli bir felsefî düşünce geleneğinin gelişimi, bir ölçüde felsefenin ne olduğu ve onun Kur'anî ilimlerle nasıl bir ilişkisinin bulunduğu dair resmi değiştirecektir. Yine de Yunanca düşüncenin İslamî bir muhitte bu ilk özümsemesine dair bazı genel varsayımlar, *felsefenin* hem Doğuda hem de Batıdaki alamet-i farikası olarak kalacaktır: (1) Felsefe, kökleri mantıkta olan, zirvesini aklı teolojinin oluşturduğu sistematik bir bütündür. (2) Eserlerini Yunanca kaleme alan bütün filozoflar, kozmos, insan nefsi ve ilk ilkeyle ilgili sınırlı, ancak önemli bir dizi öğreti üzerinde görüş birliği içindedirler. (3) Felsefî hakikatler, isterse Kur'an'a birebir uysun, Kur'an'dan türemezler. Bütün bunlar, eserlerinin tutarlı bir dizi öğreti oluşturması hedeflenen Aristoteles, İskender Afrodisî, Plotinus ve Proclus'un müştereken okunmasının birer sonucudur.

Biyo-bibliyografik kaynaklar, her ne kadar kimi zaman verdikleri bilgiler güvenilir ve eksik olsa da, Arapça okuyanların aşına oldukları pek çok Yeni Eflâtuncu metinden bahsetmektedir. Yine de resim son derece etkileyicidir: Arapça konuşanlar, farklı derecelerde de olsa, Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Themistius, Syrianus, Proclus, sahte-Dionysius the Areopagite, Simplicius, Philoponus ve Olympiodorus'un eserlerinin Arapça veya Süryanice versiyonlarından bizzat haberdardılar. Yeni Eflâtuncu eserlerin Arapça tercümelerinden bazıları bize kadar ulaşmıştır.

4.3. Arapça Yeni Eflâtunculuk: *Felsefeyi Anlamak İçin Bir Anahtar*

Dokuzuncu yüzyılın kırklı yıllarında, yani Kindî'nin iktidardaki halife Mu'tasım'ın (slt. 833-42) oğlu Ahmed'in hocası olduğu dönemde, Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI bölümleri Hımslı bir Hıristiyan olan İbn Nâ'ima el-Hımsî tarafından Arapçaya tercüme edildi. Biz bu bilgiyi, aslında *Enneadlar*'ın bazı bölümlerinin yeniden düzenlenmiş Arapça versiyonu ve açıklaması olan sözde *Aristoteles'in Teolojisi*'ne Girişin başlangıç bölümünden elde etmekteyiz. Bahsi geçen Girişten öğrendiğimiz bir başka husus da, sözkonusu Arapça versiyonun bizzat Kindî tarafından şehzade Ahmed için "düzeltildiği"dir. Ancak bu noktada Kindî'nin kendisini -ve açıkçası felsefeyle ilgilenen bütün bir muhiti- niçin böylesine bir öğretilere maruz bıraktığı sorusu gündeme gelmektedir. Sözkonusu Giriş, bu sorunun cevabını vermektedir: *Enneadlar*'dan elde edilen risale, Aristoteles'in *Metafizik*'inin teolojik tamamlayıcısı olarak sunulmaktadır.

"Önde gelen filozofların ittifakıyla, kainatın var oluş öncesi için sebeplerinin dört olduğu -Madde, Form, Fail Sebep ve Mükemmellik- saptandığından, bunları araştırmak gerekmektedir. (...) Biz daha önce *Fizik*'ten sonra gelen kitabımızda bunlara dair bir açıklama ve bunların sebepleri hakkında bir izahat vermiştik. (...) *Metafizik* kitabında zaten buna dair bir açıklama verdiğimizden, bu bilgi dalı hakkında kelimeleri harcamayalım ve kendimizi orada ortaya koyduğumuz şeyle sınırlayarak öncelikle bu kitapta şerh etmek istediğimiz amacımızdan bahsedelim. (...) Bizim bu kitaptaki amacımız, İlahî Hakimiyet üzerine

konuşmak ve onu açıklamak, onun nasıl ilk sebep olduğunu, ezeliyet ve zamanın ondan aşağıda bulunduğunu, onun hem sebep hem de sebeplerin sebebi olduğunu, aydınlık gücün İlahî Hakimiyetten zihne, zihin aracılığıyla evrensel semavî nefse, zihinden nefsin aracılığıyla tabiata ve nefsten, tabiat vasıtasıyla oluş ve bozuluşa uğrayan şeylere nasıl aşırıldığını ortaya koymaktır.”

Burada bize sunulan şey, *Metafizik*'i takip eden ve Tanrı'nın sebepliğinin duyu üstü iki ilke -Akıl ve Âlem Ruhu- ve tabiat vasıtasıyla oluş ve bozuluşa tâbi şeylere intikaliyle ilgili olan bir başka anlatım olacaktır. Aristoteles'in *Metafizik*'inin konusunun yeniden belirlenmesinin ardından, Girişin yazarı (her halükarda bizzat Kindî), başka disiplinden olan okuyucuya, metafizikle içkin bir bağlantısı bulunan ancak şimdiye kadar ondan ayrı olan, Bir, Akıl ve Âlem Ruhuyla ilişkili aklî teolojiyi sunmaktadır. Açıkçası, Aristoteles'in *Metafizik*'inde bu ilkelerin izine rastlamak mümkün değildir ve daha önce ele alındığı üzere, Kindî halkası açısından Plotinus'un *Enneadlar*'ı, *Metafizik*'in Lambda bölümündeki ilk hareket ettiriciyle ilgili açıklamalar için ihtiyaç duyulan bir tamamlayıcı unsur anlamına gelmektedir. Ne var ki, *Aristoteles'in Teolojisi*'ni okuyan kimse, Girişte ana hatları çizilen projenin bizzat *Teoloji*'de gerçekleştirilmediğini ve *Enneadlar*'ın bölümleri ile birlikte çok sayıdaki tadil ve tahrifin şaşırtıcı bir düzensizlik içinde bir araya getirildiğini görmekten dolayı hayal kırıklığına uğrayabilir. Ancak daha yakından yapılacak bir araştırma sayesinde *Teoloji*'nin yapısı ortaya konabilir: (1) Porphyry'nin neşri esas alınmıştır. (2) *Enneadlar*'ın “başlangıç bölümleri” (I-III) atlanıp sadece IV-VI. bölümlerine ait risaleler (Nefs, Akıl ve Bir hakkında) tercüme edilmiştir. (3) *Teoloji*, muhtemelen, aklî teoloji hakkında sistematik bir eser üretme noktasında vaktinden önce gerçekleşen bir teşebbüstür. Aklî teolojinin konuları - İlk Sebep, Akıl ve Âlem Ruhu- Girişte ontolojik makamlarına göre duyurulduğu halde, bu konular hakkında verilen izahat *Enneadlar*'daki düzenle sınırlandırılmıştır.

Girişte çizilen ideal düzen, okuyucuya, ilk hareket ettiricinin fiilini gerçekleştirme yoluna dair bir açıklama eşliğinde sunulmaktadır: Onun hakimiyeti gerçektir ve onun sebepliği, Akıl ve Âlem Ruhu vasıtasıyla tüm yaratılmışlara ulaşır. Diğer yandan *Teoloji*, öncelikle Plotinusçu “nefsin bedene düşüşü” öğretisi ile görülen ve görülmeyen âlemler arasında aracı olarak nefis ideası konularını da okuyucuya arz etmektedir. Daha sonra kabaca, akledilir âlemin ve ilk yaratılan olarak Aklın tanımı ve Gerçek Bir'in fiiline dair açıklama mütereddit bir düzen takip etmektedir. Plotinus'un, Bir'in ilk görüntüsü olarak *nous* hakkındaki tanımı, “akıl aracılığıyla yaratma” düşüncesi içinde yeni bir şekle sokulmaktadır. Plotinus'un *nous*u aynı zamanda, *Teoloji*'nin yazarına, Tanrı'nın yaratma ve inayeti konusunda bir model sağlamaktadır. Gerçek Bir, değişmez bir ilkenin herhangi bir şeyin var olmasını nasıl sağladığı sorusunu açıklamak için düzenlenmiş bir fiil tarzı olarak görülmektedir: Suretlerin nasıl fiilde bulunduğu dair Yeni Eflâtuncu tahlil, Tanrı'nın sebeplik ve inayetinin, “O'nun” hiçbir şekilde değişim içermeyen “kesin var oluşu (*bi-enneyetihî fakat*) vasıtasıyla” yapılan bir tanımı olarak açıklanmaktadır.

Plotinus'tan önce bu şekilde var olmayan ve onun Eflâtunculuğu yeniden ele alışından türeyen felsefî konular -nefsin iki tabiatlı hayatı, yani ezeli olarak akledilirleri görüp canlı bedenine hayat vermek suretiyle her iki âleme ait olması, Suretlerin ve Aklın tanımı, İlk

İlke'nin mutlak basitlik ve tarif edilemezliği-, *felsefenin* teşekkül sürecinde yeniden ortaya çıkmaktadır. Pek çok İslam filozofunun gözünde, Yunanlıların “fizikten sonra gelen şeyle” ilgili araştırmaların en başında bulunan ilahiyata dair öğretileri bu konulardan ibarettir. Onlara göre böyle bir aklî teolojinin itibarı da Aristoteles'e, yani İlk Üstad'a aittir. Sadece *Aristoteles'in Teolojisi*'nde değil, aynı zamanda Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nın yeniden düzenlenmiş Arapça tercümesi olan ve Gerhard Endress tarafından ispat edildiği üzere, kaynağını Kindî'nin halkasının oluşturduğu *Aristoteles'in Saf İyiliğe Dair Açıklaması Hakkındaki Kitap*'ta (*Kitâbü'l-İzâh li-Aristûtâlis fi'l-Hayri'l-Mahz*) da durum böyledir. İtibarı bizzat Kindî'ye ait olan bu yeniden düzenleme, Gerard of Cremona'nın Latinceye tercümesi sayesinde on ikinci yüzyılda Tuleytula'da (Toledo) *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae* (*Liber de Causis*) haline gelecektir. Latince Aristotelesçi külliyyat da bundan sonra zirvesini Yeni Eflâtuncu aklî teolojide bulacaktır.

Aristoteles'in metafiziğini, Eflâtuncu geleneğe dayalı bir aklî teolojiyle taçlandırma projesi, geç Yeni Eflâtuncu felsefe modelinin, mantıktan teolojiye kadarki konuları kapsayan sistematik bir disiplin olarak kabulünden ibarettir. Bu örgünün Kindî'nin halkasına bu şekilde ulaşıp ulaşmadığını veya bir anlamda yeni baştan ortaya konulup konulmadığını bilmiyoruz. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, Yeni Eflâtuncu aklî teolojinin Aristoteles'e atfedilmesi, kaynağını Plotinus-sonrası Eflâtunculuk'ta bulmaktadır ve İskenderiyeli şarihler, Bir, Akıl ve Nefs gibi temel Yeni Eflâtuncu ilkelerden vazgeçmeksizin Aristoteles'e öncelik vermişlerdir. Bu sebeple, geç antikitenin felsefî düşüncesindeki kökleri dikkate alınmadan *felsefe* hakkıyla anlaşılabilir.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, 529 tarihinde Atina'daki felsefe okullarının kapatılmasının ardından Akdeniz havzası ve Mezapotamya'da felsefenin nasıl bir gelişim seyrettiğini, Yeni Eflatunculuk etkisinde gelişen felsefenin Kitab-ı Mukaddes okullarındaki teolojik kullanımını ve Kindî çevresiyle birlikte Antik-Helenistik mirasın Arapça'ya aktarılma sürecini öğrendik.

Bölüm Soruları

1. Çokkültürlü bir nüfus yapısına sahip olan, Helenleşmiş bir kültüre sahipti.

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

A-) Horasan

B-) Şam

C-) Kahire

D-) Bağdat

E-) Kufe

2. Tercüme hareketinin arkasında hangi hanedanın iktidara gelmesi etkili olmuştur?

A-) Abbâsîler

B-) Emevîler

C-) Fâtımîler

D-) Selçuklular

E-) Zengîler

3. Zerdüşçü imparatorluk ideolojisi, bütün bilgilerin hangi kutsal kitaptan türediğini ileri sürmektedir?

A-) Upanişadlar

B-) Zebur

C-) İncil

D-) Avesta

E-) Tevrat

4. Abbâsî hanedanı içinde tercüme hareketini başlatan hükümdar aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Me'mûn

B-) Mansur

C-) Mehdî

D-) Harun Reşîd

E-) Abbâs

5. Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketinin merkezi olduğu ileri sürülen kurum aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Beytülhikme

B-) Dârulhikme

C-) Beytülilm

D-) Dârulmuallimîn

E-) Beytulfelsefe

Cevaplar

1)d, 2)a, 3)d, 4)b, 5)a

1. Bir dildeki felsefî eserleri başka bir dile aktarmanın gerekçelerinin, zorluklarının ve avantajlarının neler olabileceğini tartışınız.

2. Müslümanların siyasî hakimiyetinin genişlemesine paralel olarak felsefe ve bilim eserleriyle ilgilenmeye başlamalarının sebeplerini değerlendiriniz.

3. Yeni Eflâtuncu felsefenin İslâm dünyasına aktarılmasının İslâm felsefesinin gelişimi üzerindeki muhtemel etkileri neler olmuştur?

4. Felsefe ile din arasındaki ilişki açısından İslâm dünyasının miras aldığı felsefî geleneğin özelliklerini tartışınız.

5. Günümüz Türkiye'si'nde felsefe açısından bir tercüme hareketinden bahsedilebilir mi?

5. TERCÜME HAREKETİ: SEBEPLERİ VE MAHİYETİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

5.1. Tercüme Hareketi: Sebepleri ve Mahiyeti

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Çeviri ve ideoloji arasındaki ilişkiyi değerlendiriniz.
2. Dünya tarihinde Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketinin benzeri tercüme hareketlere örnekler veriniz.
3. Kültürler ve medeniyetler arası ilişkilerde tercüme rollerin rolünü tartışınız.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
5	Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketinin genel yapısı hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
5	Tercüme hareketinin arkasındaki sosyal ve siyasî sebepleri öğrenmek.	Okuyarak
5	Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketini, dünya tarihindeki diğer kültürlerarası ilişkileri örnekleriyle mukayese etmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Tercüme
- İmparatorluk ideolojisi
- Siyasî astroloji

Giriş

Bu bölümde VIII.-X. yüzyıllar arasında Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümelemlerle başlayan İslâm felsefesinin mahiyetini anlamak üzere bu tercüme hareketinin arkasında yatan siyasî, sosyal ve entelektüel sebepleri daha yakından ele alacağız. Bu amaçla tercüme hareketini söz konusu yönlerden inceleyen Dimitri Gutas'ın *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* kitabını inceleyecek, Gutas'ın yaklaşımını irdedeleyeceğiz.

5.1. Tercüme Hareketi: Sebepleri ve Mahiyeti

Sadece İslâm düşüncesinin oluşumundaki rolü açısından değil, evrensel anlamda düşünce tarihi için taşıdığı değer bakımından da büyük bir önemi hâiz olan 2-4/8-10. yüzyıllar arasındaki tercüme hareketi hakkında ilmî düzeyde yapılan çalışmaların tarihi, bir buçuk asır öncesine kadar gitse de, bu çalışmaların, çeviri hareketini “kim, ne ve ne zaman” soruları çerçevesinde incelemekten öteye geçemediklerini söylemek yanlış olmasa gerektir. 1841 ve 1842 tarihinde Gustav Flügel ve Johann G. Wenrich tarafından yayınlanan Latince makalelerle başlayan ve günümüzde Gerhard Endress, Josef van Ess ve David Pingree’nin çalışmalarıyla devam eden çeviri hareketine dair bu literatürün, çeviri hareketinin arkasında yatan sebepleri ortaya koymak yerine, hangi eserlerin Arapça’ya çevrildiği, bu çevirilerin kimler tarafından ve ne zaman gerçekleştirildiği gibi bibliyografik hususlar üzerinde durduğu görülmektedir.

Greek Wisdom Literature in Arabic Translation (1975) ve *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (1988) adlı eserleri yanısıra İslâm felsefesi alanında kaleme aldığı çok sayıda makalesiyle tanınan Dimitri Gutas’ın *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür* adlı kitabı, “kim, ne ve ne zaman sorularını bir kenara bırakıp, çeviri hareketini tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak anlama ve açıklama çabası içinde ‘nasıl’ ve ‘niçin’ soruları üzerinde yoğunlaşarak bu hareketin siyasal, toplumsal ve ideolojik koşullarını ele alan” (s. 9, 11) yegâne eser olma özelliğine sahiptir.

Eserin muhtevasına dair değerlendirmeye geçmeden önce, kitabın ismindeki “Greek/Yunanca” ve “Arabic/Arapça” kelimeleri üzerinde durmak gerekmektedir. Gutas’ın Türkçe çeviriye yazdığı önsözde de belirttiği gibi, bu kelimeler herhangi bir etnik grubu değil, bu uygarlıkların kendilerini ifade etmek için kullandıkları dillere göndermede bulunmaktadır (s. 9). Bu anlamda Arapça uygarlığının, “İslâm İmparatorluğu içinde yaşayan ve kendilerini Arapça ifade eden bütün halkların ürünü” (s. 9) olduğuna dikkat çeken Gutas, bu uygarlığın temellerinin, ırk merkezli bir siyaset yürüten Emevîlerin aksine, değişik etnik gruplardan gelen siyasal müttefiklerini hoşnut etmeye çalışan ve bu sebeple de herkesin katılabileceği, dil üzerine kurulmuş bir ortak payda oluşturan Abbâsîler tarafından atıldığını belirtmektedir (s. 182).

İki bölüm ve toplam yedi ana alt başlıktan oluşan kitapta Gutas, “belli bir zümrenin özel bir projesi olmaksızın iki asır süren, kamusal ve özel çok büyük fonlarla desteklenen ve katı dilbilimsel kesinliğe ve özenli akademik metodolojiye sahip sürekli bir program dahilinde kuşaklar boyu devam eden çeviri hareketinin” (s. 16) şimdiye kadar yapılageldiği gibi, birkaç Süryânî Hıristiyanın çabasıyla ya da birkaç aydın hükümdarın bilgeliğiyle açıklanmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Onun temel iddiasına göre çeviri hareketi, oluşum aşamasındaki Abbâsî iktidar ve toplumunun ihtiyaç ve eğilimleri tarafından yaratılmıştır.

Bağdat’ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketini Perikles’in Atina’sı, İtalyan Rönesansı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategori ve önemde gören Gutas, “Çeviri ve İmparatorluk” adlı birinci bölümde çeviri hareketini hazırlayan koşullar ile Abbâsî halifeleri Mansûr, Mehdî ve Me’mûn’un bu konudaki faaliyetlerini incelemektedir. Bu

çerçeve de Gutas öncelikle Arap fetihlerinin ekonomik, siyasal ve kültürel önemi üzerinde durmakta ve fetihler sonucunda Halkedoncu Ortodoks/Bizans Hıristiyanlığının tanımadığı Süryânî, Nastûrî ve Monofizit Hıristiyanların İslâm İmparatorluğunun sınırları içinde kaldıklarını ve bu sayede 7. ve 8. yüzyıllarda kendi alanlarında aktif ve değişik dillerde çalışmalar yapan birçok ‘uluslararası bilgin’in ortaya çıktığını belirtmektedir. Emevî idaresi çevresindeki Hıristiyanların çoğunlukla Konstantinopolis’te yayılan Yunan Ortodoks Hıristiyan yüksek kültürünü benimsediklerini ve bu nedenle de Helenizm ve onun ürünlerine, yani pagan Yunan bilimine düşmanca baktıklarını (s. 29-30) ileri süren Gutas, bu durumun Abbâsîlerin iktidarı ele geçirmesi ve Bağdat’ın kurularak başkent yapılmasıyla değiştiğini ifade etmektedir.

Gutas’a göre çokkültürlü bir nüfus yapısına sahip olan Bağdat, Helenleşmiş bir kültüre sahipti ve bu sebeple de Bağdat halkı, Yunan bilimine karşı olumlu bir yaklaşım sergiliyordu. Çeviri hareketini, temelde bir hanedan ve başkent değişimiyle açıklamaya çalışan Gutas, Abbâsîlerden önce bütün Yunanca bilimsel ve felsefî eserlerin Süryanice’ye çevrildiği kanısını veya Emevî prensi Halid b. Yezîd’in çeviri hareketine yaptığı katkılara dair rivâyetleri tümüyle reddetmektedir (s. 32-34). Gutas’a göre Emevîler döneminde Yunanca’dan birtakım eserler tercüme edilmiş olsa da bunlar tamamen tesadüfî, bireysel ve plansızdı ve daha çok askerî ve idarî amaçlar taşıyordu; dolayısıyla çeviri hareketi tamamen Abbâsîler tarafından tasarlanıp hayata geçirilen bir harekettir.

Bu noktada, Abbâsîleri böylesine planlı bir çeviri hareketini başlatmaya sevk eden şeyin ne olduğu sorusuna Gutas, Abbâsîlerin iktidara geldikleri ortam ve şartları göz önüne alarak cevap vermeye çalışır. Ona göre Abbâsîlerin iktidara gelmesinde farklı pek çok çıkar grubunun ve özellikle de İranlı unsurların önemli payı bulunmaktaydı. Hem bu farklı çıkar gruplarını siyasî bakımdan uzlaştırmak hem de hanedanın meşrûiyetini sağlamak amacıyla Abbâsîler ikili bir propaganda yöntemi izlediler: İslâmî unsurlara karşı Hz. Peygamber’in soyundan geldiklerini, İranlı unsurlara karşı ise Babillilerden Sâsânîlere kadar Irak ve İran’daki eski imparatorlukların vârisi olduklarını göstermeye çalıştılar. Gutas’a göre bu ikinci husus, çeviri hareketi açısından son derece önemlidir. Abbâsîlerin iktidara gelmelerinden sonra devlet kademelerinde önemli görevler almaya başlayan İranlı unsurlar (Bermekîler, Buhtîşû, Nevbaht vs.) hâlâ Sâsânî kültürünü bir şekilde devam ettiriyorlardı. Bu kültür, Abbâsîlerin imparatorluğu güçlendirme siyasetleri açısından iki önemli unsuru ihtiva ediyordu: *Zerdüşçü imparatorluk ideolojisi* ve *siyasî astroloji/astrolojik tarih*.

Gutas başlangıçta bu iki unsuru, çeviri hareketi açısından eşit derecede öneme sahip gibi sunsa da, kitabın ilerleyen bölümlerinde Zerdüşçü imparatorluk ideolojisi, siyasî astrolojiye göre daha fazla ön plana çıkarmaktadır. Zerdüşçü imparatorluk ideolojisi, Gutas’a göre, bütün bilimlerin Zerdüş kutsal kitabı Avesta’dan türediğini, bütün Yunanca kitapların da bu kutsal kitabın bir parçası olduğunu iddia eder. Buna göre, Zerdüş iyilik Tanrı’sı olan Ahura Mazda’dan içinde bütün bilgilerin bulunduğu Avesta metnini almıştır. Ancak Büyük İskender’in İran’ı ele geçirmesinden sonra bu metinler dünyanın her yerine dağılmış, Yunanlılar ve Mısırlılar da bilgiyi, İskender’in Yunanca ve Koptça’ya çevirttiği bu Zerdüş metinlerinden öğrenmişlerdir. Daha sonra başta I. Ardeşir, I. Sâbûr ve I. Hüsrev Anuşirvân

olmak üzere Sâsânî imparatorları, bütün bu metinleri ve onlardan türetilen bilgiyi dağıtıldıkları çeşitli yerlerden toplama işini üstlenmişlerdir. Müslümanların İran'ı fethettikleri sırada Pehlevîce'yi bilen İranlıların sayısının azalması üzerine Yeni Farsça'ya çevrilen bu metinlerin, Abbâsîlerin iktidara geldikleri dönemde de Yeni Farsça'dan Arapça'ya çevrileri devam ediyordu. Dolayısıyla çeviri kültürü, Zerdüştcü Sâsânî imparatorluk ideolojisi için vazgeçilmez bir husus olduğundan, İranlı bütün unsurlar için Avesta'dan türeyen bu bilimlerini öğrenmek bir görev mesabesindeydi, zira bu kitapların incelenmesi ve çevrilmesi eski Pers biliminin yeniden canlandırılması anlamına geliyordu.

Zerdüştcü imparatorluk ideolojisine dair görüşlerini, gerek Pehlevîce metinlerden, gerekse Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Pehlevîce'den Arapça'ya tercüme edilen eserlerden yaptığı iktibaslarla destekleyen Gutas, Abbâsîlerin yukarıda bahsedilen farklı çıkar grupları arasında bir uzlaşma sağlayarak iktidarlarını meşrûlaştırmak için bu imparatorluk ideolojisini benimseyip çeviri hareketini başlattığını ileri sürmektedir.

Hanedan tarihin yıldızların ve gezegenlerin yönettiği farklı döngüsel zaman dilimlerine göre açıklanması demek olan siyasî astroloji ise bu noktada talihin Abbâsîlerden yana döndüğü ve Abbâsîlerin, Mezopotamya ve İran'daki bütün ilkçağ imparatorluklarının ve özellikle de Sâsânîlerin tek meşrû mirasçısı olduğu yolundaki Abbâsî propagandası için bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gutas'a göre Abbâsî hanedanı içinde bu siyaseti benimseyip temellendiren ve hayata geçiren kimse halife Mansûr'dur. Çeviri hareketinin Me'mûn tarafından başlatıldığı yönündeki iddiaları kesin bir dille reddeden Gutas'a göre Abbâsîlere karşı muhalefetin temelinde Zerdüştcülüğü canlandırma ideolojisinin yattığını fark eden Mansûr, bir yandan bu muhalefeti siyasî olarak baskı altında tutarken bir yandan da onların elindeki kozu yani Zerdüştcü imparatorluk ideolojisiyle siyasî astrolojiyi kendisine mal etmiştir. Gutas bunu, bilgece olmasa bile, pragmatik ve mantıklı bir hareket olarak değerlendirmektedir (s. 55-57).

Bu bağlamda Beytülhikme meselesine de değinen Gutas (s. 59-65), bu konuda şimdiye kadar yazılanlardan farklı bir görüş serdetmektedir. Beytülhikme hakkındaki tarihî verilerin azlığına dikkat çeken Gutas'a göre Beytülhikme ne Yunanca'dan Arapça'ya tercümelerin yapıldığı bir yer, ne bir akademi, ne de bir konferans merkezidir. Aksine Beytülhikme, Mansûr zamanında Sâsânî örgütlenmesini örnek alan Abbâsî yönetim mekanizması içinde, muhtemelen bir "büro" olarak kurulmuş bir kütüphane; Sâsânî tarih ve kültürü hakkında Farsça'dan Arapça'ya çevirilerin yapıldığı ve bu çevirilerin muhafaza edildiği bir yerdi. Dolayısıyla Beytülhikme, Yunanca-Arapça çeviri hareketi açısından bakıldığında, çeviri için bir talebin ve bu talebe cevap verebilecek koşulların olduğu bir atmosferin oluşturulmasında teşvik edici bir role sahip olsa da, müellife göre, esasında Pehlevîce'den Arapça'ya çeviri kültürünün kurumsallaştırılması gibi bir işleve sahipti (s. 65).

Gutas, Mansûr'dan sonra Abbâsî Devleti'nin başına geçen Mehdî'nin ise o dönemde İslâm'a geçişi teşvik politikası yüzünden ortaya çıkan toplumsal gerilimi çözmek için çeviri hareketini benimsediğini söylemektedir. Ayrıca siyasî tehdit oluşturan Manicilerin başını çektiği zındıklık cereyanı ile entelektüel tehdit durumundaki Hıristiyan ve Yahudilere karşı

verilen mücadele açısından da Mehdî döneminde çeviri politikası bütün yönleriyle devam ettirilmiş ve bu amaçla Aristo'nun *Topika* ve *Fizika* adlı eserleri çevrilmiştir.

Mansûr'un başlattığı ve halefleri tarafından devam ettirilen kapsama ve toplum içinde ideolojik anlamda bir uyum sağlama siyasetinin çeşitli ideoloji, fikir ve disiplinlerin kontrolsüz olarak yayılmasına yol açtığına dikkat çeken Gutas, bu sebeple Me'mûn'un da selefleri gibi merkezî otoriteyi güçlendirmek ve iktidarının meşrûyetini sağlamak maksadıyla çeviri hareketinden istifade ettiğini ileri sürmektedir. Gutas'a göre 9. yüzyılın başında Abbâsî hanedanı, artık eskisi gibi Sâsânî hizbine ve bu hizbin politikalarına ihtiyaç duymadığından, Me'mûn, merkezî otoriteyi güçlendirmek için başlattığı propagandada iki temel unsuru ön plana çıkardı: (1) İslâm'ın savunucusu bizzat kendisiydi; (2) İslâm'ın doğru yorumlanmasında son karar ona aitti. Bu unsurlardan birincisini hayata geçirmek için Bizans'a karşı cihad faaliyetini tekrar başlatan Me'mûn, ikinci unsur içinse, dinî otoriteyi ulemânın elinden almak amacıyla münazara ve diyalektiği teşvik etti. Dolayısıyla Zerdüşçü imparatorluk ideolojisinin merkezî hükümet fikrini benimseyen Me'mûn, Gutas'a göre, Zerdüşçülüğün yerine İslâm'ı koymuş ve kendi yargısının son söz olması kaydıyla diyalektik delillendirme temelinde din değiştirmeyi teşvik politikasını benimsemiştir. Me'mûn'un bu Bizans karşıtı söylemi, aynı zamanda İslâm İmparatorluğunun ilkçağ Yunanistanı'nın ve tüm beşerî bilimlerin gerçek vârisi olduğu iddiasını zımnen ihtiva ediyordu ki bu, çeviri hareketi açısından oldukça önemlidir.

Gutas bu noktada, bazı kaynaklarda çeviri hareketinin başlamasının sebebi olarak gösterilen Me'mûn'un rüya(lar)sı üzerinde de durmaktadır. Söz konusu rüyanın iki ayrı versiyonundan bahseden Gutas, öncelikle çoğu modern araştırmacının çeviri hareketine meşrûyet sağlamak için kullanıldığını zannettiği bu rüyaların kesinlikle çeviri hareketiyle ilgili olmadığını, çünkü o dönemde çeviri hareketine yönelik herhangi bir muhalefetin bulunmadığını belirtmektedir (s. 101). Me'mûn'un rüyasının Abdullah b. Tâhir versiyonu, müellife göre gizli liderlerin/ulemânın hâkimiyetine son vermek (*mihne*) sûretiyle merkezî otoritenin güçlendirilmesi ve halifenin tek söz sahibi haline getirilmesi amacıyla, muhtemelen halifenin yakın çevresindeki Tahirîler ya da *mihneyi* uygulamakla görevlendirilen kadı Ahmed b. Ebî Duâd tarafından uydurulmuştur. Gutas'a göre rüyanın, felsefeyi bir uzmanlık alanı, ilkçağ metinlerini bu alanın temel eserleri, Aristo'yu en önemli hoca, hilafeti de bu konuda en üst makam olarak göstermeye çalışan Yahyâ b. Adî versiyonu ise, o dönemdeki Bağdat felsefe okulunun başkanı konumundaki Yahyâ tarafından, diğer felsefî akımlar arasından Aristotelesçiliğin Bağdat'ta hâkim olmasını sağlamak için ortaya atılmıştır.

Kitabın "Çeviri ve Tarih" başlıklı ikinci bölümünde Gutas, daha çok erken dönem Abbâsî toplumunun ihtiyaçlarının ne tür eserlerin tercüme edilmesini sağladığı, bu çevirileri destekleyen gruplar (Abbâsî halifeleri ve aileleri, saray erkânı, devlet görevlileri ve askerî yetkililer, araştırmacılar ve bilim adamları), çevirmenler ve çeviriler ile çeviri hareketinin İslâm toplumu içindeki ve dışındaki etkileri gibi konuları derin bir vukûfiyetle incelemektedir. Bu bağlamda Gutas'ın bazı tespitleri üzerinde daha ayrıntılı durmak yerinde olacaktır.

Bu tespitlerden ilki, çeviri bütünlükleri hakkındadır. Gutas'a göre Yunanca-Arapça çevirilerin yapısı hakkındaki yaygın üç aşamalı sınıflandırma son derece hatalıdır. Bu sınıflandırmaya göre birinci aşamada "eski" kelimesi kelimesine çeviriler, ikinci aşamada Huneyn ve çevresinin daha serbest çevirileri ve son olarak da Bağdat felsefe okullarının esas olarak daha önce çevrilmiş metinlerin yenilenmesi şeklinde yaptığı, bilimsel ve filolojik ayrıntılarıyla usta işi çeviriler bulunmaktadır. Gutas ise çeviri hareketinin "kelimesi kelimesine" aşamasından başlayarak zamanla "olgunluk" seviyesine ulaşan mekanik, çizgisel bir hareket tanımlama girişimlerinin anlamsızlığına dikkat çekerek, çeviri bütünlüklerinin dikkatli bir şekilde incelenmesi durumunda, gerek çeviri hareketi (mesela çeviri hareketinin biri "alıcı", diğeri "yaratıcı" iki evreden oluştuğu varsayımı) gerekse Arap bilimi ve felsefesiyle ilgili pek çok yanlış kanaatin de kendiliğinden ortadan kalkacağını belirtmektedir. Gutas'a göre Yunanca-Arapça çeviriler en başından itibaren Bağdat'taki fikir akımları sonucunda oluşan araştırma süreçlerinin bir parçası olarak görülmeli ve bu anlamıyla Arap bilim ve felsefe geleneğinin ihtiyaçlarına cevap olarak ortaya çıkmış yaratıcı etkinlikler olarak kabul edilmelidir. Ayrıca çeviri bütünlükleri hakkında yapılacak araştırmalar, Arap bilimi ve felsefesinin "orijinalliği" veya Arapların ve Samilerin "yaratıcılık" vasfına sahip olmadığı yolundaki doğruluğu şüphe götürür metafizik kavramsallaştırmalardan ve açıklamalardan da kaçınılmasını sağlayacaktır (s. 144-145).

Gutas'ın bir diğeri tespiti çeviri hareketine yönelik tepkilere dairdir. Çeviri hareketine çağındaki tepkilerin, biri Bağdat'taki entelektüel çevrelerden, birisi de bu çevrelerin dışından gelen tepkiler olmak üzere iki açıdan değerlendirilebileceğini kaydeden Gutas, dışarıdan gelen tepkilerin tamamen, iktidarı kaybeden Emevîlerden kaynaklandığını, içeriden gelen tepkilerin ise *mihne* hadisesinden sonra ortaya çıktığını ifade etmektedir ki, ona göre *mihne*den sonraki tepkiler de doğrudan doğruya çeviri hareketine ve *ulûm-i dahîleye* yönelik olmayıp, bunları kelâmî bakımdan dayatmaya çalışan Mu'tezile'ye yöneliktir. Bu çerçevede Ignaz Goldziher'in "Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften" (Eski İslâm Ortodoksluğunun İlkçağ Bilimlerine Karşı Tutumu) başlıklı makalesini de ele alan Gutas, çeviri hareketi döneminde İslâm Ortodoksluğu diye bir şeyden söz edilemeyeceğini (s. 153) belirtmekte ve Goldziher'in iktibasta bulunduğu âlimlerin çoğunun Hanbelî ve Şafîî olduğuna dikkat çekerek bu "sözde muhalefete" rağmen bilimsel ve felsefi faaliyetin 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Lale devrine kadar İslâm dünyasında hayatîyetini sürdürdüğünü tatmin edici delillerle ortaya koymaktadır.

Çeviri hareketinin İslâm dünyasındaki etkileri kadar, başka toplumlarda yarattığı tesir konusunda da Gutas'ın söyledikleri oldukça önem taşımaktadır. Gutas'ın iddiasına göre, 800 yılı dolaylarında çeviri hareketi astroloji, astronomi ve matematik ağırlıklı olmak üzere önemli bir yol katetmişti. Elçiler ve gezgin bilginler sayesinde Konstantinopolis'teki entelektüeller de Bağdat'taki gelişmelerden haberdar oluyor ve İslâm dünyasındaki bilimsel gelişmeyi ve dinsel olmayan Yunanca yazmalara karşı nasıl bir talebin olduğunu biliyorlardı. İşte sözkonusu Yunanca yazmalar, ya bu eserlerin Arapça çevirilerini taklit etmek arzusuyla veya buna cevap olarak ya da bu eserlerin çevrilmesini isteyen Arapların özel talepleri doğrultusunda Bizans'ta istinsah edilmeye başlanmıştır. Bu iddiasını, istinsah edilen Yunanca yazmalar, bunların istinsah tarihleri ve en eski Arapça çevirilerine dair bir tabloyla (s. 174-

175) destekleyen Gutas, 9. yüzyıl “ilk Bizans Hürnanizmi”nin Yunanca-Arapça çeviri hareketinin bir ürünü olduğunu bu şekilde gözler önüne sermektedir.

Gutas’ın çeviri hareketinin sebeplerini açıklamak amacıyla Zerdüştcü imparatorluk ideolojisi ve siyasî astroloji bağlamında Sâsânî kültürüne aşırı vurgusu, kimi zaman çeviri hareketinin, tek sebebinin bu Sâsânî etkisi olduğu izlenimini uyandırsa da, bu noktada Abbâsî halifelerinin uyguladıkları politikaların belirleyiciliğine atfedilen önem, bunlar arasında bir dengenin mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Yine de bu noktada zihinlerde, çeviri hareketinin Abbâsîlerin uyguladıkları uzlaştırma ve iktidarın meşrûiyetini sağlama siyasetinin sadece bir araçından mı ibaret olduğu sorusu uyanmaktadır.

Zengin bir bibliyografya ve dizin yanında Arapça’ya çevrilen Yunan eserlerine dair konularına göre bir kaynakça (s. 185-188) ile çeviri hareketinin İslâm medeniyeti için anlamı hususundaki çalışmaların kronolojik bir listesine (s. 231-233) de yer verilen eserin sonuç bölümündeki Gutas’ın şu sözleri, çeviri hareketinin önemi ve anlamına dair düşüncelerini özetler niteliktedir:

“Daha geniş ve daha temel bir düzeyde bakarsak, çeviri hareketinin önemi bilimsel ve felsefî düşüncenin belirli bir dil veya kültürle sınırlı olmayan, uluslararası bir karakter taşıdığını tarihte ilk kez ispatlamış olmasıdır. Abbâsî toplumunda kalıba dökülen Arapça kültürü, Yunanca felsefe ve bilim düşüncesinin evrenselliğini tarihsel olarak ortaya koymakla, Yunan Bizans’ına ve Latin Batı dünyasına bir model sağlayarak bu düşüncenin daha sonra kolayca hayata geçirilmesinin temelini attı. Bizans’ta, hem Lemerle’in 9. yüzyıl “ilk Bizans Hürnanizmi”, hem de daha sonra Paleologosların Rönesans’ı, Batı dünyasında ise Haskins’in 12. yüzyıl Rönensans’ı adını verdiği dönem ile gerçek Rönesans, işte bu temeller üzerinde yükseldi” (s. 183-184).

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, Dimitri Gutas'ın Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketine dair kapsamlı teorisi çerçevesinde, tercüme hareketinin arkasında yatan sosyal ve siyasî sebepleri, Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle tercüme hareketi arasındaki ilişkiyi öğrendik.

Bölüm Soruları

1. da selefleri gibi merkezî otoriteyi güçlendirmek ve iktidarının meşruiyetini sağlamak amacıyla çeviri hareketinden istifade etmiştir.

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

A-) Mansûr

B-) Harun Reşîd

C-) Me'mûn

D-) Mehdî

E-) Mütevekkil

2. Bazı tarihi kaynaklarda çeviri hareketinin başlaması aşağıdaki halifelerden hangisinin rüyasıyla ilişkilendirilmektedir?

A-) Harun Reşîd

B-) Me'mûn

C-) Mehdî

D-) Vâsık

E-) Mu'tasım

3. Yaygın anlayışa göre çeviri hareketi kaç aşamalı olarak gerçekleşmiştir?

A-) 3

B-) 4

C-) 2

D-) 5

E-) 6

4. Çeviri hareketine yönelik dışarıdan gelen tepkilerin kaynağı nedir?

A-) İranlılar

B-) Emevîler

C-) Abbâsîler

D-) Âlimler

E-) Sûffiler

5. *Mihne* hadisesi hangi itikadî mezheple ilişkili olarak ortaya çıkmıştır?

A-) Eşarîlik

B-) Mâturîdîlik

C-) Zeydîlik

D-) Mutezile

E-) Ehl-i Sünnet

Cevaplar

1)c, 2)b, 3)a, 4)b, 5)d

1. Çeviri ve ideoloji arasındaki ilişkiyi değerlendiriniz.

2. Abbâsîlerin tercüme hareketine yönelmesinin arkasında ne tür etkenler bulunmaktadır?

3. Tercüme hareketinin sosyal açıdan etkilerini değerlendiriniz.

4. Dünya tarihinde Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketinin benzeri tercüme hareketlere örnekler veriniz.

5. Kültürler ve medeniyetler arası ilişkilerde tercüme rollerin rolünü tartışınız.

6. KİNDÎ: İSLÂM DÜNYASININ FELSEFEYLE TANIŞMASI

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

- 6.1.** Kindî'nin Hayatı ve Eserleri
- 6.2.** Kindî'nin Mirası
- 6.3.** Kindî'nin Yöntem Anlayışı

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Sizce bir filozofun, mensubu olduğu geleneğin “ilk filozofu” olarak nitelendirilmesinin sebepleri neler olabilir?
2. “İmkânsıza indirgeme” yöntemine bir örnek veriniz.
3. Felsefede duyu bilgisinin yeri nedir? Tartışınız.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
6	İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
6	Kindî'nin felsefî mirasını ana hatlarıyla öğrenmek..	Okuyarak
6	Kindî'nin yöntem anlayışını ve matematik yöntemin özelliklerini öğrenmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- İlk Felsefe
- Matematik yöntem
- Aksiyom
- İmkânsıza indirgeme

Giriş

Bu bölümde, “ilk İslâm filozofu” olarak tanınan Kindî'nin hayatı ve eserleri ele alındıktan sonra onun yöntem anlayışı incelenecek ve matematiksel ispat yöntemi ile imkânsıza indirgeme yöntemlerini nasıl kullandığına dair örnekler verilecektir.

6.1. Kindî'nin Hayatı ve Eserleri

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Arabistan yarımadasının dışında büyük bir coğrafyaya yayılan İslâmîyet, kısa denilebilecek bir sürede Mezopotamya, İran ve Kuzey Afrika gibi kadim medeniyet havzalarına kapsayacak bir duruma gelmişti. İslâm toplumu açısından oldukça zorlu geçen bir iç siyasî mücadeleye rağmen gelişen bu coğrafi genişleme, ekonomik refahın yanı sıra büyük sosyal değişim ve dönüşümlere de yol açmıştır. Bütün bu gelişmeler, doğal olarak fikrî gelişmeler açısından da önemli sonuçlar doğurmuş; bir yandan dinî ilimlere konu olan malzemenin (Kur'ân-ı Kerim, Hız. Peygamber'in sünneti ile sahâbe ve tâbiûn neslinin yorumları) tedvini, tasnifi ve yorumlanması açısından müslümanlar önemli bir mesafe kat ederken, diğer yandan da farklı kültürlerle tanışma neticesinde, kendileri için "yeni" olan sahalarla ilgilenmeye başlamışlardır. Emevîler döneminde bireysel meraklarla başlayan, ancak Abbâsîlerin iktidara gelmesi ve Bağdat şehrinin kurulmasıyla (762) sistemli bir vaziyet kazanan "tercüme hareketi", söz konusu "yeni" ile yani *felsefeyle* tanışmanın en önemli aracı olmuştur. İşte Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Kindî, altın çağını yaşamakta olan Abbâsîlerin, bilim ve düşünce hareketlerinin en yoğun olarak devam ettiği bir dönemde İslâm toplumunda "filozof" olarak ortaya çıkan ilk isim olma özelliğini taşımaktadır. Yazdığı ve tercüme edilmesini sağladığı çok sayıdaki eserle o, hem müslümanların "felsefe"yle tanışmasını sağlamış hem de gününün ilmî ve fikrî tartışmalarına felsefenin ne kadar önemli ufuklar sağladığını göstermiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistem kurucu büyük isimler, Kindî'nin ismini gölgelemiş olsa da bugün kendisine "İslâm felsefesi" dediğimiz o zengin geleneğin başlatıcısının Kindî olduğu tarihî bir gerçektir.

İlim ve kültür tarihi niteliğindeki kaynaklarda Kindî'ye dair verilen sınırlı bilgiler, onun hayatını ancak ana hatlarıyla tespit edebilmemize imkân tanımaktadır. Tam adı Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh el-Kindî'dir ve "Kindî" nisbesi, atalarının, güney Arabistan'ın Kinde bölgesinin yönetimini uzun süre ellerinde bulundurduktan sonra Kûfe'ye yerleşmiş olmasından gelmektedir. Beşinci göbekten dedesi olan Eş'as b. Kays'ın (ö. 642) Kinde meliki iken hicretin onuncu yılında (631) altmış kişilik bir heyetle Medine'ye gelerek Hız. Peygamber'in huzurunda İslâm'ı kabul ettiği, Hız. Ebû Bekir döneminde de halifenin onu, kendi kız kardeşiyle evlendirdiği bilinmektedir. Kindî ailesinin fertleri, hem Emevî hem de Abbâsî hilâfetinde önemli görevlerde bulunmuş, Kindî'nin babası İshâk da yıllarca Kûfe valiliği yapmıştır.

Kindî'nin doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmese de milâdî IX. yüzyılın başlarında Kûfe veya Basra'da doğduğu söylenebilir. Kindî'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği dönemde söz konusu şehirler, tedvin hareketi ve fikrî faaliyetler açısından önemli merkezlerdi: Dinî ilimlerin muhtelif dallarına dair yoğun çalışmalar yanında bu iki şehirde başlayıp kurumlaşan dil (*nahiv*) okulları ile kelâmın Mu'tezile elinde şekillenmesi buna örnek olarak verilebilir. Bu ilmî ortamdan büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılan Kindî'nin, hayatının geri kalanını ise Ortaçağ'ın en büyük ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta geçirdiği bilinmektedir. Halife Me'mûn'a (slt. 813-833) ithaf ettiği bir eseri (*Risâle ile'l-Me'mûn fi'l-ille ve'l-ma'lûl*), onun Me'mûn döneminde halifenin nezdinde saygın bir yere sahip olduğu kanaatini uyandırır da günümüze gelen eserleri, onun esas şöhretini Halife Mu'tasım (slt. 833-842) döneminde kazandığını göstermektedir. Metafizik alanındaki en önemli eseri *İlk*

Felsefe Üzerine'yi Mu'tasım'a ithaf eden Kindî'nin, Şehzade Ahmed'in hocası ve yakın dostu olduğu, pek çok risâlesini Ahmed'in isteği üzerine ve ona ithafen kaleme alması, filozofun saray nezdindeki saygınlığını göstermektedir.

Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde halifelerin yakın ilgi ve desteğini gören, aynı zamanda bir astronom ve astrolog olarak sarayda müneccimlik görevini de üstlenen Kindî'nin bu saygın konumunun Halife Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle birlikte (slt. 847-861) değiştiği anlaşılmaktadır. Kendisinden önceki üç halife döneminde sürdürülen Mu'tezile yanlısı politikayı bırakıp Ehl-i sünnet anlayışını destekleyen Mütevekkil döneminde Kindî, bir Mu'tezile kelâmcısı olmamasına rağmen, iktidarla olan yakın ilişkisi ve Mu'tezile gibi akla öncelik tanıyan ve ilk defa İslâm toplumunda "felsefe" denilen bir bilgi ve düşünce türünün temsilcisi olması sebebiyle gözden düşmüş ve geri kalan hayatını saraydan uzak bir şekilde geçirmiştir.

Doğum tarihi gibi ölüm tarihi de kesin olarak bilinmeyen, ancak yaklaşık 252/866 yılında vefat ettiği anlaşılan Kindî'nin İslâm ilim, düşünce ve kültür tarihindeki yerini Ebû Süleymân es-Sicistânî şöyle ifade etmektedir:

"Araplar'a ait ilimlerdeki derinliğinden; nahiv, şiir, astroloji, tıp, çeşitli bilgi ve sanat dallarındaki üstün başarısından başka felsefe, matematik ve bunlara ilişkin alanlarda müslümanlardan ilk yetişen odur. Öyle ki, bu kadar bilgiyi bir insanın elde etmesi az görülmüştür. Eserlerinin listesi bir tomar kâğıt tutmaktadır. Me'mûn döneminde Kindî'den önce, çoğunluğu hıristiyan olan ünlüler varsa da İslâm toplumunda bu yolu ilk açan odur. Sonraki müslümanlar da onu takip etmiştir."

İslâm felsefe geleneğini başlatan bir şahsiyet olması sebebiyle Kindî'nin, felsefenin bütün şubelerine ilgi duyduğu ve metafizik, fizik, matematik, tıp, astronomi, meteoroloji, optik, ilâhiyat, ahlâk, siyaset, psikoloji, kimya, diyalektik, astroloji, kehanet gibi o dönemde felsefenin kapsamında olan neredeyse her alana dair sayısı 277'yi bulan zengin bir külliyat vücuda getirdiği görülmektedir. Böyle bir külliyatın oluşturulmasında İbnü'n-Nedîm'in isimlerini verdiği ve Fars kökenli oldukları anlaşılan beş varrâk ve katibin de Kindî'ye yardımcı olduğu söylenebilir. Pek çoğu ne yazık ki kayıp olan bu eserlerden özellikle metafizik ve fiziğe dair olanların çoğunun, İstanbul'da bulunan (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832) tek bir yazma nüsha vasıtasıyla günümüze ulaşabilmiş olması da dikkat çekicidir. Günümüze gelen eserleri arasında en hacimli, sadece dört kısımdan oluşan birinci bölümüne sahip olduğumuz *İlk Felsefe Üzerine*'dir. Eser, Kindî'nin felsefe anlayışı, "Gerçek Bir" olarak Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerini tespit noktasında önemli ipuçları vermektedir. Tercüme hareketinin bütün canlılığıyla devam ettiği ve Arapça'nın bir felsefe ve ilim dili olma yolunda ciddi adımlar attığı bir dönemde yaşayan Kindî'nin *Tarifler Üzerine* isimli çalışması, ihtiva ettiği 100 terimle bir felsefe lügatçesi hüviyetindedir ve alanında bir ilk olma özelliğini haizdir. Tanrı'nın birliği ve âlemin sonluluğu meselesini üç risâlesinde (*Âlemin Sonluluğu Üzerine*, *Sonsuzluk Üzerine* ve *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*)müstakil olarak ele alan Kindî, Tanrı ile âlem arasındaki sebeplilik ilişkisini *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* ve *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*'de, ay üstü âlemin

ay altı âleme etkilerini ise *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*'de incelemiştir. Psikolojiye dair Antik-Helenistik dünyadan intikal eden meseleleri *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, *Nefis Üzerine*, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* gibi müstakil risâlelerde ele alan Kindî'nin *Akıl Üzerine* adlı eseri, İslâm felsefe geleneğinin sonraki dönemlerinde önemli bir tartışma konusu olacak aklın bilgi elde etme süreçlerine dair ilk çalışmadır. İslâm dünyasına aktarılan Aristoteles külliyyatının mahiyetine dair yapılacak bir araştırmada ilk başvurulacak eserlerden birisi, Kindî'nin *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli risâlesidir. Risâle, Kindî'nin felsefe anlayışı, din-felsefe ilişkisini açıklama tarzına dair de çok kıymetli bilgiler içermektedir. Stoacı ahlâkın izlerini taşıyan *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* ise İslâm ahlâk düşüncesinde felsefî ahlâk türünün en seçkin örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Kindî'nin, İslâm felsefesine olan katkısı sadece telif ettiği eserlerle sınırlı değildir. Yunanca ve Süryânîce bilip bilmediği kesin değilse de bir dereceye kadar anladığı söylenebilir. Ancak bu dillerden tercüme yapmadığı gayet açıktır. Kindî'nin, İslâm felsefesinin dil, üslûp, terminoloji ve problem açısından gelişiminde çok önemli etkilerde bulunduğu kuşku yoktur. Yaklaşık milâdî VIII. yüzyılın ortalarında başlayan Yunanca'dan (çoğu zaman Süryânîce ve kısmen Pehlevîce aracılığıyla) Arapça'ya tercüme hareketi, Kindî'ye kadar olan süreçte ilk ürünlerini vermiştir. Genellikle siyasî ve teolojik kaygıların eşlik ettiği bu tercüme bağlamında İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 139/757), Porphyry'nin *Isagoge*'sini, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'ini (I.7'ye kadar) tercüme ettiği ya da yeniden ifadelendirdiği, bunun yanı sıra Aristoteles'in *Fizik* ve *Topikler* adlı eserlerinin de yine bu dönemde tercüme edildiği bilinmektedir. Kindî ve çağdaşı Huneyn b. İshâk'la (ö. 260/873) birlikte tercüme hareketi, hem nicelik hem de nitelik açısından büyük bir gelişme göstermiştir. Kindî'nin felsefî ilgilerinin, tercüme edilecek metinlerin seçiminde etkili olduğu ve bu eserleri, etrafındaki mütercimlere, ücretini kendisi karşılayarak tercüme ettirip bunları hem dil-üslûp hem de bilimsel olarak kontrol ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede Kindî çevresi tarafından Arapça'ya kazandırılan metinler arasında Aristoteles'in *Metafizik*'i, Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI. bölümlerinin özetlenerek yeniden ifadelendirilmesinden ibaret olan *Esûlûcyâ Aristûtâlîs (Aristoteles'in Teolojisi)* ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserinin özetlenerek Aristoteles'e nispet edildiği *el-Hayrî'l-mahz (Sırf İyi)* bilhassa zikredilmelidir.

Tercüme hareketinin içinde yer alan birisi olarak Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'deki şu ifadeleri, onun felsefe anlayışını ve felsefenin tercüme yoluyla İslâm dünyasına aktarılmasını nasıl değerlendirdiği konusunda önemli unsurlar içermektedir:

“Hak bilirlüğün gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. (...) O halde bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. (...) Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. (...)”

6.2. Kindî'nin Mirası

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistemci filozofların yaygın şöhreti karşısında İslâm felsefe geleneğinde Kindî ikinci planda kalmış gibi gözükse de onun talebe silsilesinin izini miladî X. yüzyılın sonlarına kadar takip edebilmekteyiz. İbnü'n-Nedîm, Kindî'nin talebesi olarak Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 286/899) adını vermekte ve dönemin meşhur astronomi ve astroloji bilgini Ebû Ma'ser el-Belhî'nin de (ö. 272/886) Kindî'nin talebesi olduğunu belirtmektedir. Kindî'nin Halife Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'in özel hocalığını yapması gibi, talebesi Serahsî de daha sonra Mu'tazid-Billâh adıyla halife olacak Veliaht Ahmed b. Talha'nın hocalığını ve halife olmasının ardından da nedimliğini yapmış, ancak muhtemelen siyasî rekabetten kaynaklanan gelişmeler neticesinde gözden düşerek önce hapse atılmış, ardından da öldürülmüştür. Kindî gibi çok yönlü bir filozof olan, ancak elliye yakın eserinden neredeyse hiçbiri günümüze ulaşmayan Serahsî'nin, hocası gibi *Organon* külliyatını ya ihtisar ettiği ya da yeniden ifadelendirdiği anlaşılmaktadır. Tabiat felsefesi ve metafizik sahasında da hocasını yakından takip eden Serahsî, tıpkı üstadı gibi atomculuğu reddeden görüşleri savunmuş, çeşitli atmosfer olaylarını ele aldığı yahut dağların işlevini incelediği eserler kaleme almıştır. Gelecekte vuku bulacak bazı önemli olayların tarihini tespit amacıyla astrolojiyle de ilgilenen Serahsî, yine hocası gibi, hıristiyanlarla teolojik tartışmalara girmiş, matematik ilimlerle, özellikle de bir nedim olarak mûsikî, tarih ve edeple yakından alâkadar olmuştur.

Kindî'nin astronomi ve astroloji ilgisinin, Ortaçağ'ın büyük astronom ve astrologlarından Ebû Ma'ser el-Belhî'nin bu alana yönelmesinde hayli etkili olduğunu anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre, önceden aklî ilimler alanında araştırma yapanları eleştiren, bu arada Kindî'nin aleyhinde bulunan ve halkı da bu yönde kışkırtan Belhî, Kindî'nin zekice hazırladığı bir plan sonucunda matematik ile ilgilenmeye başlamış, sonra da kendisine şöhrete kavuşturan astronomi ve astrolojiye merak salmış ve böylece Kindî, onun eleştirilerine hedef olmaktan kurtulmuştur.

Klasik kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, Kindî'nin bir başka talebesi de Ebû Zeyd el-Belhî'dir (ö. 322/934). Genç yaşında memleketi Belh'ten Bağdat'a gelen Belhî, burada kaldığı sekiz yıl müddetince tanınmış bilginlerden dersler almış, bu sırada Kindî'nin de talebesi olmuştur. Kindî'nin din ile felsefe arasındaki uzlaştırıcı tutumunun izlerini Belhî'de görmek mümkündür. Bir yandan tefsir çalışmaları yapan ve çağının müfessirlerince itibar görmüş metinler kaleme alan Belhî'nin bir yandan da coğrafya başta olmak üzere, matematik, astronomi, tıp, ahlâk ve siyaset gibi muhtelif alanlarda eserler vermesi bu tavrının bir sonucudur. Belhî de hocası Kindî gibi ilâhî bilginin beşerî bilgideki artma veya derinleşmenin miktarı oranında kavranabileceğine inanıyordu. Onun gözünde bir ilâhî ve yüce hikmetler toplamı olan dini gerçek anlamda kavramının yolu beşerî hikmet anlayışının ifadesi olan felsefî araştırmalardan geçmektedir. Dinî, ezeli ve ilâhî hikmet olarak yorumlayan Belhî, beşerî araştırma ile ulaşılan bir hikmetin dinî hikmetle uzlaşması gerektiğini belirtmektedir.

Kindî'nin özellikle din-felsefe ilişkisine dair tutumunun Belhî'nin talebesi olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî'de de (ö. 381/992) izlerine rastlamak mümkündür. Akıl ile nakil, ilim ile

amelin birbirini desteklemek ve tamamlamak durumunda olduğuna dikkat çeken Âmirî, bazı Bâtınîlerin, entelektüel ve felsefecilerin “Belli bir bilgi düzeyine yükselen kimsenin artık ibadete ihtiyacı yoktur” tarzındaki görüşlerini hatalı bulmakta, felsefenin birtakım boş kavramlardan ibaret olduğunu ve dinî ilimlerle bağdaşmayacağını iddia eden bazı hadis âlimlerini ve kelâmcılara da şiddetle eleştirmektedir. Kindî geleneğinin bir özelliği olarak diğer dinlerle de yakından ilgilenen Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinde İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbîlik, Zerdüştilik ve Putperestlik şeklinde altı din arasında hem itikat, ibadet, muamelât ve ukûbât açısından hem de siyasî tarih açısından bir karşılaştırma yapmaktadır. Ona göre İslâm'ın akıl ile nakil, din ile dünya, ruh ile beden, fert ile toplum ve toplum ile devlet arasında kurduğu âhenk, diğer hiçbir dinde yoktur ve İslâm bu sebeple en son ve en mükemmel din olarak diğer dinleri neshederek onları hükümsüz kılmıştır. Âmirî'nin kelâmî meselelere olan ilgisi, irade hürriyetine dair *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* adlı eserinde daha bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde o, irade hürriyeti ve kader problemini felsefî bir dille ele almış ve Cebriyye ve Mu'tezile arasında ortaya yolu savunan bir görüş ortaya koymuştur. Özellikle Proclus'un *Teolojinin Unsurları* isimli eserinin Arapça'ya özetlenerek aktarılmış şekli olan *el-Hayrû'l-mahz*'ın önemli ölçüde etkisi altında kaldığı anlaşılan Âmirî, *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* ile *el-Emed ale'l-ebed* adlı eserlerinde Tanrı-âlem ve nefis konularında Yeni Eflâtuncu öğretiyi yoğun bir şekilde kullanmıştır.

Ortaçağ Latin dünyasında “Alchindus” olarak tanınan Kindî'nin özellikle matematik, astronomi, tıp, kimya, optik ve meteoroloji gibi pozitif bilimlere dair eserlerinden on yedisi Latince'ye ve dördü İbrânîce'ye çevrilmiştir. İtalyan filozof ve matematikçi Hieronymus Cardanus (Gerolamo Cardano) (ö. 1576), *De Subtilitate* adlı eserinde, dünyaca ünlü on iki seçkin âlim ve filozof arasında Kindî'yi de zikretmekte ve “Kindî de yine müellifler için örnek bir Arap değil mi? İbn Rüşd de ondan söz eder. Onun basımını sunacağımız altı nicelik hesabıyla ilgili bir risâlesi vardır. bu risâle, bu konuda Kindî'den daha iyisinin bulunmadığına tanıktır” diyerek ondan sitayişle bahsetmektedir.

6.3. Kindî'nin Yöntem Anlayışı

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*'nin başlangıç kısmında, farklı varlık alanlarını konu edinen ilim dallarının aynı zamanda farklı yöntemler de kullanmak durumunda olduğunu belirtmekte ve yanlış yöntem kullanımının bizi yanlış sonuçlara götüreceği konusunda uyarıda bulunmaktadır. İnsana ait algıların duyu ve akıl şeklinde iki kaynağı olduğunu ifade eden Kindî, insanın bütün hayvanlarla ortak olduğu duyu algılarına konu olan şeylerin daima maddî ve zamansal olduğunu; insana özgü olan aklî idrakin ise tikel olan duyu algısına kıyasla tümelleri (varlığın cins ve türlerini) kapsadığını vurgulamaktadır. Kindî'ye göre aklî idrakin duyu algısından ayrıldığı en önemli nokta, zihinde herhangi bir imaj doğurmamasıdır. Zira imajlar bütünüyle duyulur ve maddî varlıklara aittir. Halbuki aksiyomlar gibi tümel aklî algıların doğruluğu akıl tarafından herhangi bir duysal araca başvurmadan zorunlu olarak tasdik edilmekte ve bunlara (meselâ “O odur; o, o değildir”) dair zihinde asla bir imaj canlanmamaktadır.

Bu çerçevede Kindî, herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların öncelikle o ilmin ilgilendiği varlık sahasının temel özelliğini tespit etmeleri ve bu özelliğe uygun bir yöntemle o varlık alanını araştırmaları gerektiğini tavsiye etmektedir. Fizik gibi değişime konu olan varlıkları inceleyen bir alanda metafizik veya matematik gibi gayri maddî ve dolayısıyla değişmeyen varlıkları araştıran ilim dallarının yöntemlerini kullanmak bizi yanlış sonuçlara götürecektir:

“Aynı şekilde hareket edersek matematik ilimlerinde ikna değil, ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodunu kullanacak olursak o konudaki bilgimiz ilmî değil zannî olur. Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metot vardır. Araştırmacıların çoğu neyi, nerede ve nasıl arayacaklarını bilmedikleri için bu konuda yanılmışlardır. Bazıları ikna metodunu, bazıları analogiyi (*emsâl*), kimi rivayeti (*ahbâr*), kimi duyuyu (deney), kimi de ispat metodunu (*burhân*) benimsemiştir. Bazısı da ya araştırma yöntemine ait bilgisinin kıtlığından ya da gerçeğe ulaşan yolların çok olmasını arzuladığından bunların hepsini kullanmıştır. Bize gelince, her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız. Matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu ve analogiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belâgatta ispatı ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ispat metodunu kullanmamalıyız. Bu şartlara riayet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı hareket edecek olursak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz zorlaşır.”

Kindî'nin eserleri incelendiğinde onun matematiğe ve matematik bilimlerin ispat yöntemine özel bir önem attığı görülmektedir. Özellikle âlemin sonluluğunu ele aldığı risâlelerinde “aklın vasıtasız olarak idrak ettiği aksiyomlar”dan (*el-mukaddemâtü'l-üvel*) hareketle görüşünü ispatlamaya çalıştığı ve bu konuda Öklid'in *Elementler* isimli eserinde yer verdiği aksiyomları kullandığı dikkat çekmektedir. Kindî bu yaklaşımına paralel bir tarzda, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli eserinde, Eflâtuncu bir tarzda, felsefe öğrenimine matematikle başlamak gerektiğini ileri sürmektedir:

“İşte tam filozof olmak isteyen kimsenin matematikten sonra okuması gereken Aristoteles'in kitapları yukarıda adlarını saydıklarımızdan ibarettir. Zira bir kimse aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret olan matematik ilimlerinden yoksun olur ve sonra da bu kitapları hayatı boyunca kullanmaya kalkarsa bunlardaki hiçbir bilgiyi tam olarak elde edemez; ezberlese dahi onun bu yöndeki çabası ve kazancı sadece bilgi aktarma (*rivâyet*) düzeyinde kalır. Matematik bilgisinden yoksun olan kimse bu kitaplardaki bilgilerin künhüne asla vâkıf olamaz. (...)

Kindî'nin matematik ilimlere ve matematik yönetime yönelik ilgi ve vurgusunun arkasında, döneminde özellikle kelâm alanında süregiden ve kesinlikten uzak “cedel” yöntemi sebebiyle netice alınamayan problemlere (Kindî açısından özellikle Tanrı'nın varlığı, birliği ve O'nun âlemlerle olan ilişkisi) matematiğin kesin aksiyomlara dayanan yöntemini kullanarak felsefenin çare olabileceği fikrinin yattığı düşünülebilir. Kindî'nin bu konuda Öklid'in *Elementler*'i kadar, Batlamyus'un *Almagest*'inden de (*el-Mecisât*) etkilendiği anlaşılmaktadır. *Almagest*'in girişinde duyu algısına konu olmadığından teoloji ve metafiziği, sürekli değişen maddeyi kendisine konu ettiği için fiziği güvenilmez bulan Batlamyus, kesin ve sarsılmaz

bilginin ancak matematikle mümkün olduğunu söylemektedir. Batlamyus'un bu eserini esas alarak kaleme aldığı *Fi's-sinâ'ati'l-uzmâ* adlı kitabında Kindî, Batlamyus kadar kesin bir şekilde olmasa da, matematik ilimlerin metafizik ve fizik arasındaki konumuna dikkat çekmekte ve matematik yöntemin kesinliğini vurgulamaktadır:

“(…) Öyleyse bu matematik ilimlerin (*et-te'âlîm*) fizik ve metafizik arasında yer alması gerektiği açıktır. Çünkü fiziğe konu olan şeylerin (*tabî'î*) idraki için duyuya, metafiziğe konu olan şeylerin (*ilâhî*) idraki için ise akla ve anlayışa (*fehîm*) ihtiyaç vardır. Ara (*evsat*) ilim olan matematik ilimlere konu olan şeylerin idraki ise hem duyu ile hem de duyu dışında akıl ile mümkündür. (...) İşte bu sebeple biz matematik ilimler sınıfını, diğer iki ilim sınıfına kıyasla öne aldık. Aynı şekilde bize göre fiziğe konu olan şeyler, maddenin (*unsur*) akışkanlığı (*seylân*) ve çok hızlı bir şekilde değişmesi sebebiyle kuşatılabilir değildir. Zira madde her an başka bir şey[e dönüşmektedir]. Metafiziğe konu olan şeyler ise onları kuşatabilecek bir bilgiyle algılanabilir değildir. Çünkü bunlar içinde duyulara konu olan bir şey bulunmadığı gibi, duyulara yakın bir şey de yoktur; bilakis bunlar tümüyle duyulurlardan farklıdır. Biz bu hususu, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ ed-dâhile* adlı eserimizde açıkladık. Var olan (*mevcûd*), O'nun fiillerinden ibarettir ki, bunlar dolayısıyla şânı yüce olan O'nu bilmek gerekli olmuş ve insanların akılları O'nu[n varlığını] kabul konusunda boyun eğmiştir. Matematik ilim sınıfına gelince, onun idrak edilme yolu, haklarında hiç şüphe bulunmayan geometrik ve aritmetik kanıtlamaların ortaya koyduğu hakiki yöntemlerdir.”

Kindî'nin aksiyomlara dayalı matematik yöntem dışında en sık başvurduğu yöntemlerden birisi, fıkıh ve kelâm geleneklerinde de sıkça kullanılan ve “kıyâs-ı hulf” adı da verilen “imkânsıza indirgeme” yöntemidir. Bu yöntemde iki önermeden birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığının kanıtlanması suretiyle ortaya konmaktadır. Karşıt önermenin yanlışlığı kanıtlanırken hatıra gelebilecek bütün iddia ve ihtimaller tüketilinceye kadar işleme devam edilir. Bu yöntemin güzel bir örneğini Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*'de bir şeyin kendisinin sebebi olup olamayacağını incelerken ortaya koymaktadır. Kindî'ye göre “bir varlığın kendisi” deyiimiyle ilgili dört ihtimalden söz edilebilir: a) Varlık vardır, var olan yoktur. b) Varlık yoktur, var olan vardır. c) Varlık yoktur, var olan da yoktur. d) Varlık vardır, var olan da vardır. Her bir ihtimali ayrı ayrı ele alıp doğuracakları çelişkili sonuçlara dikkat çeken Kindî, neticede bir şeyin kendi varlığı için sebep olmasının imkânsızlığını ispatlamaktadır.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, Kindî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi sahibi olarak onun "ilk İslâm filozofu" şeklinde adlandırılmasının arkasında yatan sebepleri, felsefî mirasının mahiyetini ve felsefede matematik yöntemi kullanmasının arka planını örnekleriyle birlikte öğrendik.

Bölüm Soruları

1. Aşağıdaki filozoflardan hangisi İslâm dünyasının felsefeyle tanışmasını sağlayan isim olarak kabul edilmektedir?

A-) Huneyn b. İshâk

B-) Fârâbî

C-) Kindî

D-) Ebû Bekir er-Râzî

E-) İbn Sînâ

2. Kindî'nin günümüze gelen metafiziğe dair en önemli ve en hacimli eseri aşağıdakilerden hangisidir?

A-) *İlk Felsefe Üzerine*

B-) *Sebepler ve Sebepleri Üzerine*

C-) *Gerçek ve Mecazî Etkin Üzerine*

D-) *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*

E-) *Beş Terim Üzerine*

3. Kindî'nin felsefe sözlüğü özelliğini taşıyan eseri aşağıdakilerden hangisidir?

A-) *Sonsuzluk Üzerine*

B-) *Tarifler Üzerine*

C-) *Nefis Üzerine*

D-) *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*

E-) *Cisimsiz Cevherler Üzerine*

4. Kindî'yle aynı dönemde tercüme hareketinde önemli bir rol oynayan ve çevresinde bir tercüme grubu oluşturan isim aşağıdakilerden hangisidir?

A-) İshak b. Huneyn

B-) Sâbit b. Kurre

C-) Huneyn b. İshak

D-) Ebu Osman ed-Dımeşkî

E-) İbnü'l-Mukaffa

5. Matematik ilimlerinde ikna değil metodunu kullanmalıyız.

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

A-) İspat

B-) Mecaz

C-) Analoji

D-) Deney

E-) Gözlem

Cevaplar

1)c, 2)a,3)b, 4)c, 5)a

1. Kindî'nin "ilk İslam filozofu" olarak nitelendirilmesinin sebepleri nelerdir?

2. Kindî'nin kaleme aldığı eserlerin adları çerçevesinde onun sahip olduğu felsefe anlayışını nasıl tanımlarsınız?

3. Kindî açısından matematik yöntemin felsefeye kazandırdıkları nelerdir?

4. "İmkânsıza indirgeme" yöntemine bir örnek veriniz.

5. Felsefede duyu bilgisinin yeri nedir? Tartışınız.

7. KİNDÎ'NİN METAFİZİK VE KOZMOLOJİ ANLAYIŞI

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

7.1. Kindî'nin Metafizik ve Kozmoloji Anlayışı

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Âlemin ezeliliğiyle yoktan yaratılması arasındaki farkı nasıl açıklayabilirsiniz?
2. Sizce âlemin varlığa gelişi konusunu felsefi olarak analiz edilebilir mi?
3. Klasik dünyada hâkim olan kozmoloji anlayışını araştırıp günümüz kozmolojisiyle karşılaştırarak farklılaştığı noktaları belirtiniz.

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
7	Âlemin varlığa gelişi ve Tanrı'yla ilişkisi hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
7	Klasik felsefenin kozmoloji anlayışını öğrenmek.	Okuyarak
7	Kindî'nin metafiziğinde Tanrı'nın konumu hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Gerçek Bir
- İlk Sebep
- Âlemin ezeliği/yaratılmışlığı

Giriş

Kindî'nin yöntem anlayışının ele alındığı bir önceki bölümün ardından bu bölümde onun nasıl bir metafizik ve kozmoloji öğretisine sahip olduğu incelenecektir. Bu çerçevede Tanrı ve âlem düşüncesi, Tanrı-âlem ilişkisi ile âlemin ezeliği ve yaratılmışlığı tartışması bu bölümde ele alınacak konulardır.

7.1. Kindî'nin Metafizik ve Kozmoloji Anlayışı

Kindî, felsefeyi insan ürünü olan sanatların ya da disiplinlerin değer ve mertebe bakımından en üstünü olarak görmekte ve onu “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir” şeklinde tanımlamaktadır. Kindî'ye göre var olanların hakikatini bilmek söz konusu olduğunda sebep-sebepli ilişkisine başvurmak kaçınılmazdır, zira “Biz bildiklerimizin her birinin sebebini bilirsek ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz”. Dolayısıyla bir şeyin gerçekte ne olduğunu bilmek için, onun cinsi, türü ve faslına (ayırım) dair üç soru sormak gerektiğine dikkat çeken Kindî, bu soruları, bir şeyin var olup olmadığını sorgulayan “[var] mıdır?”, o şeyin var olanlar içinde hangi cinse ait olduğunu belirlemeye dönük olan “nedir?” ve cins içinde bulunduğu türün faslını tespit etmemizi sağlayan “hangisidir?” şeklinde ifade etmektedir. Bu sorulardan “nedir?” ve “hangisidir?” birlikte düşünüldüğünde, hakikate ulaşmaya çalıştığımız şeyin türünü göstermektedir. Kindî bu soruları Aristoteles'in meşhur dört sebebiyle de ilişkilendirmektedir. Buna göre bir şeyin maddî sebebine dair bilgi edindiğimizde onun cinsini, formuna dair bilgi edindiğimizde onun türünü ve dolaylı olarak faslını da bize vermektedir. Gaye sebebe dair araştırmamız o şeyin “niçin” var olduğu sorusunun cevabını sağlarken, etkin (*fâ'il*) sebeb bilgisi ise o şeyi varlığa getiren veya Aristotelesçi anlamda hareket ettiren şeyin bilgisine bizi yönlendirmektedir.

Kindî'nin sebep-sebepli kavramları çerçevesinde var olanların gerçekliğine dair yaptığı açıklama, etkin sebep özelinde, onun metafizik anlayışını da belirlemektedir. Ona göre felsefe disiplinleri içinde en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi “ilk felsefe”dir, zira sebeb bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerli olduğundan, her şeyin varlık sebebi olan İlk Gerçek'i (*el-Hakku'l-evvel*) kendisine konu edinen ilk felsefe de felsefenin diğer bütün disiplinlerinin üstünde, onları kuşatan bir konumdadır. Kindî'nin metafiziği konusu Tanrı olan bir disiplin olarak değerlendirmesi, İslâm felsefesinin sonraki dönemlerinde oldukça önemli ve verimli bir tartışmanın da başlatıcısı olmuştur.

Kindî'nin metafizik anlayışını tespit etmede başvurulabilecek en önemli eser olan *İlk Felsefe Üzerine*'ye de bu “ilk felsefe” tasavvurunun rengini verdiği görülmektedir. Eserin iki ana konusundan bahsetmek mümkündür: 1) Kindî'nin “Gerçek Bir” olarak nitelediği Tanrı'nın, yaratılmış olan sebepli varlıklara hiçbir şekilde benzemeyen varlığı ve 2) âlemin ezeliğinin reddi bağlamında O'nun âlemlerle ilişkisinin mahiyeti. Kindî'nin bu meseleleri ele alışında bir yandan Aristotelesçi varlık anlayışının, diğer yandan Plotinus'tan kaynaklanan birlik metafiziğinin, Yeni Eflâtuncu Hıristiyan şârih John Philoponus'un âlemin ezeliği fikri dolayısıyla Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerin ve doğal olarak *tevhid* fikri etrafında İslâm kelâmındaki tartışmaların, bir bakıma etkili olduğu düşünülebilir.

Kindî'nin “Gerçek Bir” olarak nitelediği Tanrı'yla ilgili açıklamalarının odağında “birlik” ve “çokluk” kavramları yer almaktadır. Bu kavramlar aynı zamanda aritmetiğin de konusu olduğundan, Kindî öncelikle “bir”in sayı olarak mahiyetini incelemektedir. Sayı ile sayılan arasındaki ilişkiye dikkat çekerek sayı olmadan sayılanın da olamayacağını belirten Kindî, sayıların sonsuz olması durumunda sayılanların, yani tümüyle varlığın da sonsuz olması gerekeceğini vurgulamakta, ancak bunun, aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, âlemin ezeliği fikrine götüreceği için geçersiz olduğunu savunmaktadır. Bu çelişkiyi,

varlığın ilkesinin sayı olmayıp, sayılar dizini ile sayılan varlıklar arasındaki birebir uyum (*tenâzur*) bulunduğunu ileri sürerek çözmeye çalışan Kindî, sayıların birlerin toplamından veya katlarından ibaret olup sonlu ve sınırlı olduğunu, sınırlı olan şeyin katının da sınırlı olacağını ifade etmektedir. Söz gelimi 2, 4, 8, 16, 32, 64... kat sayı dizininin başlangıcı 2 ise de sonun açık olduğunu düşünebiliriz; ancak 2 sayısı sınırlı olduğuna göre onun katları olan sayılardan oluşan dizinin de fiil alanına çıktığı oranda sonlu ve sınırlı olması kaçınılmazdır.

Sayı ile sayılanlar arasında birebir uyum varsa ve sayılar bilfiil sonlu ise sayıların aslı olan “bir”in sayı olup olmadığı, Kindî’nin bu çerçevede ele aldığı bir başka problemidir: Sayılar nicelik kategorisinde yer aldıklarına göre bir de aynı kategori içinde midir? Eğer böyle ise Gerçek Bir de bir nicelik midir? Kindî de bu sorulara cevap verirken, Antik-Helenistik dönemin pek çok filozof ve matematikçisi gibi birin sayı olmadığı fikrinden hareket etmektedir. Birin sayı olmadığını ispat etmek için, “Sayının ve tüm niceliklerin temel özelliği eşitlik ve eşitsizliktir” tezinden yola çıkan Kindî, “kıyâs-ı hulf” yöntemine başvurur: Söz konusu teze göre her sayı ile eşit olan ve olmayan sayılar bulunmaktadır. Eğer biri oluşturan sayılar varsa ve bunlardan bazısı ona eşit, bazısı eşit değilse, bu takdirde bir, bölünen bir nicelik olmak durumundadır. Çünkü en küçük bir, en büyük biri veya onun bir kısmını oluşturacaktır ve bu durumda bir, bölümlü demektir. Bir, ilke sayıldığı için sayı olamayacağına göre, hipotez gereği, “O hem bölümlü hem bölümlü değildir” şeklinde bir sonuç çıkacaktır ki bu bir çelişkidir. Öyleyse bir sayı değildir; zira bir şeyin üzerine oturduğu temel o şeyin kendisi olamaz. Hem de bir, tüm sayıların kendisinden oluştuğu bir ilkedir. Ayrıca birin ilkesi ve biri bir yapan başka birler bulunmadığından biri sayı olarak kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla yapısı gereği bir, sayı değildir, ancak isim benzerliği sebebiyle ona sayı denilmektedir ve bu açıdan aslında “sayı” olarak ilk ve en küçük sayı ikidir.

Kindî, birlik metafiziğine ilişkin kavram analizini sürdürerek varlık sahnesinde yer alan, duyu ve akla konu olan her şeyin bir ve birlik halinde bulunduğunu söylemektedir. Ona göre kavram olarak bir, süreksiz (*munfasıl*) nicelikleri, birlik ise sürekli (*muttasıl*) nicelikleri ifade ettiğinden aynı şey için “O bir ve birliktir” denilmektedir. Meselâ “Şu ev birdir ve birliktir” dediğimizde işaret edilen ev sayı olarak iki, üç, dört... değil, birdir, fakat aynı zamanda demir, beton ve tuğla gibi çeşitli yapı malzemelerinden oluşan bir birlik halindedir, demiş oluruz. Kindî bir ile nitelenen tüm kategori ve tümellerdeki birliğin zâtî değil arazî olduğunu kanıtlamak için geniş tahliller yapar ve varlık türlerindeki birliğin öze ilişkin olmayıp araz ve nitelik konumunda bulunduğu yargısına ulaşır. Onun yaptığı bu kavram analizlerinin nihaî amacı, var olanlardaki birliğin gerçek olmayıp hakiki ve zorunlu Bir’den geldiğini kanıtlamaktır. Ayrıca Kindî, tabiatta birliksiz çokluğun ve çokluksuz birliğin olamayacağı konusunu da uzun uzadıya tartışır ve birlik ile çokluğun tabiatta hep birlikte bulunduğunu, bu birlikteliğin sağladığı düzen ve âhengın rastlantı sonucu olamayacağını çeşitli delillerle kanıtlamaya çalışır. Ona göre eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce, daha şerefli ve eşyanın var oluşundan daha önceye giden bir sebeptir. İşte bu İlk Sebep, kendisinde asla çokluk bulunmayan mutlak Bir’dir. Sonraki İslâm filozoflarında pek rastlamadığımız bu analizi, bizzat Kindî’nin kendisinden dinlemek yerinde olacaktır:

“Gerçek Bir kategorilerin hiçbirisine dahil değildir. O madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hâssa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz’, cemî’ ve ba’z da değildir. O başkasına nispetle bir değil, tersine mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinin hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin olan özellikler ondan bulunmaz. Çünkü anlattığımız bu şeyler ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa ona yüklenen şeyler (nitelikler) daha fazla çokluk ifade eder. O halde Gerçek Bir’in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izâfeti yoktur. (...) Yalnızca O salt Bir’dir, yani O, Birlik’ten başka bir şey değildir; O’nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir’den başkadır. Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir, zât itibariyle Bir olandır ki, O’nda hiçbir yönden çokluk yoktur. (...) Çünkü başlangıçtan itibaren sonsuza dek varlıkların birbirinin sebebi olması imkânsızdır. Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek Bir’dir. Birlik ifade eden diğer bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir’in dışındaki her bir, gerçek değil, mecazi birdir. (...) Duyulur varlıkların ve onlara ilişkin olanların her birinde birlikle çokluk beraber bulunduğu, onların hepsinde birlik vasfı aslî değil, ârızî olduğuna, çokluk zorunlu olarak birlerin toplamı olduğuna ve birlik bulunmaksızın çokluk da asla olamayacağına göre her çokluk birlik sayesinde varlık kazanmış (*tehevvi*) demektir. Eğer birlik olmasaydı çokluğun varlığından söz edilemezdi. Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (*infi’âl*) durumundadır. Öyleyse İlk Gerçek Bir’den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O kendi varlığından sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun sebebi Gerçek Bir’dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizâtihi Bir’dir. Varlık kazanan şey ezeli değildir, ezeli olmayan yaratılmıştır, yani var oluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey, yaratılmıştır. Var oluşunun sebebi İlk Gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (*ibdâ’*) sebebi de ilk Gerçek Bir’dir. (...)”

İlk Felsefe Üzerine’nin günümüze ulaşan birinci bölümünün son kısmında yer alan yukarıdaki ifadelerde Kindî, Yeni Eflâtunculuğun negatif teolojisini hatırlatır tarzda Gerçek Bir’i, bir olma dışında herhangi bir sıfatla nitelemekten kaçınmakta, ancak Tanrı hakkında konuşmak için genel bir ilkeye de işaret etmektedir: Tanrı’nın nitelikleri mutlak ve gerçektir. Tanrı dışındaki varlıkların özellikleri ise her zaman için bir görecelilik içermekte ve gerçek değil, mecazi bir anlam arz etmektedir. Kindî bu noktayı “etkin (*fâ’il*)” kavramını özel olarak ele aldığı *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* adlı kısa risâlesinde incelemektedir. Fiili ilk ve ikinci dereceden fiil şeklinde ikiye ayıran Kindî, ilk gerçek fiilin “var olanları yoktan var etmek” olduğunu ve bu tür fiilin, her sebebin gayesi olan Tanrı’ya özgü olup buna *ibdâ’* adı verildiğini belirtmektedir. Buna karşılık yaratılmış varlıklar düzeyinde ise sebep-sonuç şeklindeki etkileşimde söz konusu olan fiil ise “ikinci dereceden fiil” adını almaktadır. Buna göre birinci dereceden fiilin fâiline “gerçek etkin” (*el-fâ’ilü’l-hak*), ikinci dereceden olanın fâiline de “mecâzî etkin” (*el-fâ’ilü’l-mecâzî*) denmektedir. Gerçek etkin, etki türlerinden hiçbirinin etkisi söz konusu olmadan varlığa etki ederken, mecazi etkin ise bir konumda etkin olsa da bir başka yerde edilgin konumda olmak durumundadır. Asla etki altında kalmayan gerçek etkin, her şeye etkide bulunan yüce Yaratıcı’dır ve O’nun dışındaki bütün varlıklar ise gerçek anlamda edilgin (*münfa’il*), ancak mecazi olarak etkin adını almaktadır. Bu bağlamda Kindî, sebep kavramını da “uzak” ve “yakın” şeklinde ikiye ayırmakta, “her oluş ve

bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişindeki uzak sebebin, her şeyi ve her etkini yaşatan, kemale erdiren, sebepler sebebi Tanrı” olduğunu belirterek gerçek etkini “uzak sebep”le, mecazi etkinleri ise “yakın sebep” kavramıyla ilişkilendirmektedir. Burada şu hususa işaret etmek gerekir ki başlangıçtan beri kelâmcıların sebep-sonuç arasındaki her türlü ara etkeni, yani vesileciliği, şirk olur endişesiyle temelden reddetmelerine rağmen, Kindî’nin problemi “hakiki-mecazi” veya “uzak-yakın” etkin bağlamında çözümlenmesi, rasyonel düşüncenin ve bilimin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Tanrı’nın âlemlerle ilişkisini, ona birlik ve varlık verme; onun uzak, fakat gerçek sebebi olmasıyla ilişkilendiren Kindî’nin bu konuda ayrıntılı bir teori geliştirip geliştirmediğine dair elimizdeki eserleri, ne yazık ki bize çok fazla bilgi sunmamaktadır. Yukarıda *İlk Felsefe Üzerine*’den iktibas edilen metinde, Gerçek Bir’in varlık vermesinin “birlik feyzi” olarak ifade edilmesi ve Kindî’nin *Esûlûcyâ* ve *el-Hayrû’l-mahz*’la olan yakın irtibatı, onun da Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûr teorisini anımsatan bir şekilde Tanrı-âlem ilişkisini açıklamış olabileceği izlenimi verse de bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Kindî’nin sudûru çağrıştıran bazı ifadeleri bulunmakla birlikte o, yoktan yaratma fikrini her vesileyle savunmaktadır. Diğer yandan Kindî, sudûru sistemleştiren haleflerinden, âlemin ezeliği konusunda ayrılmakta ve gerek *İlk Felsefe Üzerine*’de gerekse bu konuya tahsis ettiği risâlelerinde âlemin ezeliği fikrini tümüyle reddetmektedir. Kindî’nin bu konudaki temel dayanağı, “akıl tarafından vasitasız olarak açık seçik bir şekilde kavranılan aksiyomlar” diyerek atıfta bulunduğu Öklid’in *Elementler*’indeki altı aksiyomdur:

1. Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir.
2. Eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan büyük olur.
3. Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır.
4. Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamları da sonludur.
5. Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.
6. Sonlu olan sonsuz olamaz.

Sonsuzluk fikrinin birçok çelişkiye yol açtığını, bu sebeple âlemin ezeliği olamayacağını savunurken Kindî, yukarıdaki aksiyomları kullanarak hiçbir niceliğin sonsuz olamayacağını, âlem de bir nicelik olduğuna göre onun da sınırlı, sonlu ve zaman bakımından sonradan olduğunu şöyle bir akıl yürütmeye çalışmaktadır: Sonsuz olduğu var sayılan bir cisimden belli bir parça alınırsa, geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. 1) Eğer geriye kalan kısım sonlu ise alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır (4. aksiyom). Oysa bu bileşim, sonsuz olduğu farz edilen cismin önceki halidir. Bu durumda sonsuz olduğu farz edilen cismin sonlu olması gerekir ki (6. aksiyom) bu bir çelişkidir. 2) Geriye kalan kısmın sonsuz olduğu varsayılırsa, alınan parça tekrar eklendiğinde iki durum

söz konusudur: Ya önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır. 2.a) Şayet önceki durumundan daha büyükse, o takdirde sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki, bu bir çelişkidir. 2.b) Önceki durumuna eşit olduğu kabul edilirse, o zaman da kendisine bir başka cisim eklenen cismin miktarında hiçbir artma olmuyor, yani parça ile bütün arasında bir fark gözetilmiyor demektir. Oysa bu durum (2. aksiyom) bir çelişkidir. Sonuç olarak Kindî'ye göre hiçbir nicelik sonsuz olamayacağından ve âlem de bir nicelik olduğundan onun da sonsuz ve sınırsız olması mümkün değildir. Sonlu olan her şey yaratılmış ve her yaratılanın da bir yaratıcısı bulunduğundan âlemin de yoktan (*'an leys*) yaratan bir yaratıcısı vardır.

Kindî'nin eserlerinde, Gerçek Bir'den başlangıcı ve sonu olan âlemin nasıl varlığa geldiği konusunda ayrıntılı bir açıklama bulamamak da gerek yaratılış sürecinde gerekse varlığın sürekliliğinin sağlanmasında mecazi de olsa aracı etkenlerin varlığına dair geniş izahlara rastlamak mümkündür. Bilindiği üzere İlk ve Ortaçağ felsefe ve kozmolojilerinde hâkim olan anlayışa göre âlem denilen Tanrı dışındaki varlık sahası, ay üstü ve ay altı olmak üzere başlıca iki kısma ayrılmakta ve ilkinin oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisinin ise oluş ve bozuluş kanununa tâbi süreksiz varlıkları içerdiği kabul edilmektedir. Kapalı yani sınırları olan bu âlem anlayışında âlemi dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen küreye “felek” adı verilmekte, bazan bu, âlemi dıştan kuşattığı için merkeze en uzak anlamında *el-felekü'l-aksâ*, *el-cirmü'l-aksâ* ve *el-cirmü'l-küll* terimleriyle de ifade edilmektedir. Ay üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere ise *el-eşhâsü'l-âliye* denilmektedir. Felek terimini, madde ve sûreti bulunan, fakat ezelî olmayan varlık şeklinde tarif eden Kindî, feleğin cisminin zıddı bulunmadığı için oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmayıp yoktan yaratıldığını, bir organizma gibi tümüyle âlemin canlı ve akıllı olduğunu, ay altı âlemdeki organik ve inorganik varlık türlerinin gerçek etkininin Tanrı, mecazi ve yakın etkininin ise felek olduğunu savunmaktadır.

Kindî, bu konudaki görüşlerini “Yıldızlar ve bitkiler secde ederler” (er-Rahmân 55/6) âyetini yorumlamak üzere kaleme aldığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinde temellendirmektedir. Âyette geçen secdenin Allah'ın emrine itaat anlamına geldiği, bunun da ancak canlı varlıklar için söz konusu olduğu düşüncesinden hareketle Kindî, feleğin (göksel varlıkların) canlı ve akıllı olduğu sonucuna varmaktadır. “Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir” diyen Kindî, bunu ispatlamak üzere bazı hipotezlere başvurmaktadır: a) “Sebepliden daha üstündür”: Buna göre oluş kanununa tâbi olmayan felek sürekli fiil halinde bulunduğundan, ay altı âlemdeki varlıkların kuvve halinden fiil haline çıkışlarının sebebi odur. Organik cisimlerin düzenli değişimini sağlayan, onların canlı oluşudur, dolayısıyla onların canlı ve hareketli oluşunu sağlayan feleğin kendisinin cansız olduğu söylenemez. Zira sebep, sebepli olandan daha üstündür. b) “Tabiat anlamsız iş yapmaz”: Canlıların temel özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmalarıdır. Bu açıdan felek canlı olup duyu ve hareket gücüne sahiptir, ancak felekte, ay altındaki organik varlıklarda bulunan beslenme, büyüme ve üreme söz konusu değilse de gerçek bilgi ve erdemlerin kazanılmasını sağlayan görme ve işitme duyusu vardır. Tabiat anlamsız bir iş yapmayacağından, gökküreleri bu güçlere sahiptir ve onların ayırt etme (*temyîz*) gücü vardır, yani onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır. c)

“Akıl gücü en etkili güçtür”: Canlılar ya akıllı ya da akıldan yoksun yaratılmışlardır. Akıllı olanlar gökküreleri ile insan, akılsızlar ise öteki canlılardır. Bu durumda akıllı olan gökküreleri bize ya doğal ya da canlı bir organla etki ediyor olmalıdırlar. Eğer doğal bir etkiyle bizim düşünmemizi sağlıyorlarsa onların akıllı varlıklar olmaları gerekir. Bu etki canlı bir organla gerçekleşiyorsa o çok etkili olmalıdır. Akıl gücünden daha etkili bir güç bulunmadığına göre, bize olan etkileri akıl aracılığıyla ve onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır. d) “Psikolojik güce sahip varlıklar canlı ve akıllıdır”: İnsan nefsi şehvet, öfke ve akıl olmak üzere işlevleri farklı üç ayrı güce sahiptir. Şehvet neslin bekâsını, öfke korunmasını, akıl ise fikrî ve ahlâkî erdemleri edinmesini sağlamaktadır. Gökkürelerinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığından onların şehvet ve öfke güçlerine ihtiyaçları yoktur. Şayet akılları da yoktur denirse, bu onların canlı olmadıkları anlamına gelecektir. Oysa yukarıda bunların canlı oldukları kanıtlanmıştı. O halde gökküreleri zorunlu olarak canlı ve akıllıdırlar.

Gerçek Bir’den gelen ve gökküreleri aracılığıyla bütün varlığa yayılan *feyz* yoluyla kozmik varlığı açıklayan Kindî, bunu, her şeyin Allah’a secde etmesiyle de ilişkilendirmekte ve âlemde özel olarak insanın varlığına dikkat çekerek onun âlemin küçük bir modeli (mikrokozmos) olduğunu vurgulamaktadır:

“İşte Gerçek Etkin’in gerçek kudreti budur, yani kuvve halinde bulunup imkânsız olmayan her şeyi fiil alanına çıkartmaktır. İmkân dahilinde olan her fiilin feyz[den nasibini alması] cömert olan Allah’a secde etmesi demektir. İşte Gerçek Yönetici’nin gerçek yönetimi budur; yani var olan her şeyin en uygun aktiviteyi göstermesidir. (...) Aydınlanmış akıl sahipleri ulu bir ağaç veya büyük bir balık, yılan, su kaplumbağası, fil ve benzeri hayvanlar karşısında hayranlık duymalıdır. Bütün ilginç yönleriyle bu varlıklar, O’nun kudretinin ne kadar yaygın olduğunun birer belgesidir. (...) İmdi, tam kudret sahibi olan Allah’ın, tümüyle kozmik varlığı, evrendeki her şeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir! Nitekim bir tek insanda bunların hepsi vardır.”

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, Kindî'nin metafizik anlayışında merkezî konuma sahip olan Gerçek Bir/İlk Sebep kavramı ile O'nun âlemle ilişkisinin mahiyetini ve bu çerçevede âlemin ezeliğine karşı Kindî'nin geliştirdiği delillendirmeleri öğrendik.

Bölüm Soruları

1. bilgisi bilgisinden daha değerlidir.

Yukarıdaki boşlukları doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

- A-) Sebeplinin - Sebebin
- B-) Sebebin - Sebeplinin
- C-) Tanrı'nın - İnsanların
- D-) Filozofun - İnsanların
- E-) İnsanların - Hayvanların

2. Kindî'ye göre ilk felsefe, her şeyin varlık sebebi olan konu edinmektedir.

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

- A-) İlk Gerçek'i
- B-) Gerçek Filozof'u
- C-) Hakikî Bilge'yi
- D-) İlk Varlık'ı
- E-) İlk Sebeb'i

3. Kindî'ye göre ilk sayı hangisidir?

- A-) 1
- B-) 2
- C-) 0
- D-) 3
- E-) 4

4. Gerçek Bir hiçbirisine dahil değildir.

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

- A-) Kategorilerin

- B-) Hipotezlerin
- C-) Varlıkların
- D-) Canlıların
- E-) Kavramların

5. Aşağıdakilerden hangisi Kindî'nin metafizik alanında üzerinde ısrarla durduğu konulardan biri değildir?

- A-) Birlik
- B-) Çokluk
- C-) Sebeplik
- D-) Zaman
- E-) Tabiat

Cevaplar

1)b, 2)a, 3)b, 4)a, 5)e

1. Kindî'ye göre Gerçek Bir'in "birliği"ni diğer "bir"lerden ayırt eden hususlar nelerdir?

2. Kindî'nin kozmolojisini günümüz kozmolojisiyle karşılaştırarak farklılaştığı noktaları belirtiniz.

3. Kindî âlemin yaratılmışlığını nasıl temellendirmektedir?

4. Kindî'ye göre Tanrı'nın âlemlerle ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir?

5. Âlemin ezeliyetiyle yoktan yaratılması arasındaki farkı nasıl açıklayabilirsiniz?

8. KİNDİ'NİN PSİKOLOJİ VE BİLGİ TEORİSİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

8.1. Kindî'nin Psikoloji ve Bilgi Teorisi

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. İnsan aklının bilgi elde etme süreçleri nasıl gerçekleşmektedir ve bu süreçlerde insana etki eden hâricî unsurlardan söz edilebilir mi?
2. Sizce peygamberlik felsefî olarak açıklanabilir mi?
3. Sembol ve hakikat ilişkisi açısından din ile felsefe arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
8	Klasik felsefenin ruh/nefs anlayışı hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
8	Kindî'nin ruh/nefs anlayışı ve bunun peygamberlik öğretisiyle ilişkisini öğrenmek.	Okuyarak
8	Kindî'nin din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşlerini öğrenmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Nefs
- Ruh
- Akıl
- Vahiy

Giriş

Kindî'nin metafizik ve kozmoloji anlayışıyla bağlantılı olarak bu bölümde onun psikoloji ve bilgi teorisine yönelik görüşleri incelenecek, ruhun/nefsin varlığı, aklın işleyişi ve bilgi edinme süreçleri ile peygamberlik ve vahiy tasavvuru ele alınacaktır.

8.1. Kindî'nin Psikoloji ve Bilgi Teorisi

İslâm felsefe tarihinde pek çok konuda olduğu gibi nefsin mahiyeti ve işlevlerini, arınmasının yol ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu irdeleyip temellendiren ilk isim Kindî'dir. Onun bu konuda kaleme aldığı beş eserden üçü bugün elimizdedir: *Nefis Üzerine*, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* ile *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*. Kindî, *Tarifler Üzerine* isimli eserinde ise nefsin üç ayrı tanımını vermektedir: a) Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış hali. b) Güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği. c) Kendiliğinden hareket eden aklî bir cevher olup birçok güce sahiptir. Bu tanımlardan ilk ikisi, aşağı yukarı aynı anlamı ifade etmekte ve Aristoteles'in nefis anlayışını yansıtmaktadır. "Güç halinde doğal bir cisim" olan bir tohumu veya döllenen yumurtayı düşünelim. Elverişli bir ortamda tohumun kabuğunu çatlatarak ilk filizin belirmesi ya da döllenen yumurtada ceninin ilk kıvılcığı "ilk yetkinlik" (ilk kemâl) sayılmakta, yani önceki durumuna oranla bir gelişim gösterdikleri için yetkin olarak kabul edilmektedir. İşte bunu gerçekleştiren nefis yani ruhtur. "Doğal cismin tamamlanmış halidir" ifadesi ise tohum veya ceninin gelişim evrelerini tamamlayarak kendi türlerine ait bütün özelliklerle ortaya çıkmalarıdır ki, buna "son yetkinlik" denmektedir. Ancak bu iki tanım da Aristoteles'te olduğu gibi Kindî açısından da nefsin mahiyetinden ziyade onun işlevleri hakkında bilgi vermektedir. Üçüncü tanıma gelince o, nefsi akıl ve hareket (irade) gücüne sahip, bedenden bağımsız mânevî bir cevher şeklinde nitelemektedir ki bu görüşün köklerinin Pisagor ve Eflâtun'a kadar geri gittiği bilinmektedir. Nitekim Kindî'ye göre Eflâtun, "Nefis cisimden bağımsız basit bir cevher olup fonksiyonlarını cisimde ve cisim vasıtasıyla gerçekleştirir" derken, nefsin bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cisimler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir demek istemiştir. Yoksa bu, nefis cisme benzer ve onunla cisme girer ve çıkar demek değildir. O halde nefis madde gibi eni, boyu ve derinliği olan bir şey değildir; o basit, şerefli, değeri büyük ve yetkindir. Güneş ışınları güneşten geldiği gibi onun cevheri de yüce Yaratıcı'dan gelmektedir.

Kindî, nefsin bağımsız bir cevher oluşunu şöyle temellendirmektedir: Nefis birbirine zıt olan arzu ve öfke güçlerinin yanında bir de akıl gücüne sahiptir. Öfke gücü insanı kin ve intikam duygusuna sevkeder, fakat düşünen nefis (*en-nefsü'n-nâtika*) ona engel olur. Arzu (*şehvet*) gücü de olur olmaz şeyleri isteyerek insanı bayağı durumlara düşürmek ister. Böyle hallerde düşünen nefis devreye girerek bu isteklerin insanlık onuruyla bağdaşmayacağını ona hatırlatıp vazgeçirir. Demek oluyor ki engel olanla kendisine engel olunan farklı şeylerdir, ayrıca bir şey kendi kendisinin zıddı olamaz. Kindî'ye göre buradan çıkan sonuç, nefsin bunlardan bağımsız ilâhî ve ruhanî bir cevher olduğudur ve bundan dolayı o, bedenden önce vardır, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Eflâtun'un ruh anlayışını anımsatan bu görüşüyle Kindî; Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler'in nefsin bedenle birlikte var olduğu şeklindeki yaklaşımlarından ayrılmaktadır.

Kindî'nin Aristoteles'ten hareket eden, bu arada Pisagorcu ve Eflâtuncu ruh anlayışını yansıtan anlayışının izlerine, insanın bilgi süreçlerine dair görüşlerinde de rastlamak mümkündür. O, aklın mahiyeti ve işlevi konusunda Aristotelesçi geleneği ve bu geleneğin doğurduğu problemleri *Akl Üzerine* adlı müstakil bir risâlede ele alırken, sezgiyle ilgili görüşlerinde Pisagor ve Eflâtun'u hatırlatan bir yaklaşım sergilemektedir. Fakat Kindî, bilgi

teorisi söz konusu olduğunda sadece akıl ve sezgiyi ele almakla kalmamakta, İslâm felsefe geleneğinin ayırt edici vasıflarından biri olan vahyin bir bilgi süreci olarak aklen temellendirilmesi çabası da ilk defa kendisini Kindî’de karşımıza çıkmaktadır.

Felsefe tarihinde aklın kendiliğinden mi, yoksa dış bir etken altında mı aktivitesini gerçekleştirdiği sorusu Aristoteles’ten itibaren Meşşâî felsefede farklı yorumlara yol açan bir problem olarak İslâm felsefesine intikal etmiştir. Meselenin aslı, Aristoteles’in düalist felsefesini oluşturan madde-form veya kuvve-fiil ayırımına dayanmaktadır. Buna göre kuvve halinde olan bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz, öyleyse kuvve halindeki insan aklına fiil durumunda olan bir şey etki etmedikçe kendiliğinden bilgi üretemez. Ancak bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi halde etken olamaz (*Metafizik*, 1074b). Buna göre Aristoteles açısından insanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki eden ve daima aktif (*fa’âl*) olan bir akıl olmalıdır. Pasif akıl insanla birlikte öldüğü halde, hayat şartlarından etkilenmeyen ve ölümsüz olan bu aktif aklın mahiyeti nedir? Bedenin bir fonksiyonu mu, yoksa bedenden tamamen bağımsız ilâhî bir güç müdür? Bedenden bağımsız bir varlıksa, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürecektir midir? Özellikle Aristoteles’in aktif akıl ile pasif akıl ilişkisini ışık görme duyusu arasındaki ilişkiye benzeterek açıklaması, aktif aklın da ışık kaynağı gibi dışarıdan etki ettiği yorumuna yol açmıştır. Bu konuda Kindî, Aristoteles’ten farklı olarak akli dörde ayırmakta, onun soyutlama işlevini ve tam bağımsız bilginin ortaya çıkışını şu şekilde açıklamaktadır:

1. Sürekli fiil halindeki akıl (*el-aklî’llezî bi’l-fi’l ebeden*): Aristoteles’in aktif akıl dediği bu akıl, Kindî’nin adı geçen eserinden anlaşıldığına göre, insana dışarıdan etki eden bir güç olmayıp nefsin yani insan zihninin edindiği tümel kavramlardan ibarettir. Şöyle ki, nefis maddeden bağımsız, soyut bir cevher olduğundan, varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Sonra insan akli güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeller, aktif akıl rolü oynarlar. Bu konuda Kindî’nin ifadeleri şöyledir:

“Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır. (...) İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.”

Bu görüşüyle sürekli fiil halindeki faal akli ay feleğinin akli sayarak ona insan dışında bağımsız bir varlık atfeden ve dahası, faal akli Cebrâil ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâbî ve İbn Sînâ’dan farklı düşünen Kindî’nin, Meşşâî felsefenin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd’le bu konuda benzer bir görüşü paylaşıyor olması dikkat çekicidir.

2. Güç halindeki akıl (*el-akl bi’l-kuvve*): İnsanda bir yeti olarak doğuştan var olan bu akıl, özne-nesne ilişkisi gerçekleşmediği, daha doğrusu, fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç sayılmaktadır.

3. Fiil alanına çıkan akıl (*el-aklî’llezî harace mine’l-kuvve ile’l-fi’l*): Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle özne-nesne ilişkisinde akıl işlemeye, yani nesnelere soyutlama yaparak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akıl ile

kavram (*akıl ve ma'kûl*) birleşip özdeşleşir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri, yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır.

4. Beyanî veya zâhir akıl (*el-aklü'l-beyânî evi'z-zâhir*): Bu akıl, fiil alanına çıkan aklın aktif durumudur, yani bilgiyle özdeşleyen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasındır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, mesela yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur.

Kindî, *Akıl Üzerine*'nin giriş kısmında eski Yunan filozoflarından en çok takdir edilen Aristoteles'in akıl hakkında görüşlerini özetlediğini ve hocası Eflâtun'un da Aristoteles'le aynı görüşü paylaştığını söylüyorsa da onun yukarıda özetlenen yorumunun, Aristoteles'in, muhtelif eserlerinde ele aldığı halde yeterince açık olmayan akıl anlayışını ne ölçüde yansıttığına dair kesin bir şey söylenemez. Şu var ki onun akıl taksimi, Aristoteles'in ikili ve İskender Afrodîsî'nin üçlü taksiminden farklıdır. Ayrıca Kindî'nin “beyanî veya zâhir” dediği dördüncü aşamadaki akıl, öteki Meşşâîler'in akıl taksiminde yer almamaktadır.

İnsan nefsiyle ilgili diğer bir önemli husus, arınma sorunudur ve bu sorunun insan bilgisi açısından da önemli yönleri bulunmaktadır. Dinî terminolojide *tezkiye*, felsefede ise *katharsis* olarak ifade edilen bu mesele, insanın sezgi ve ilhama açık cephesini dile getirdiğinden aynı zamanda bilgi teorisiyle de yakından alakalıdır. Kindî, bu konuyu sık sık Pisagor ve Eflâtun'a göndermelerde bulunarak ele almaktadır. Meselâ insandaki şehvet gücünü domuza, öfkeyi köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzeten Eflâtun'u takdirle anan Kindî, “Aklı sayesinde şehvet ve öfkesini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse, hikmet, kudret, adalet, hakikat, iyilik ve güzellikle nitelenen yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur, yani bu nitelikleriyle o, yüce Yaratan'ın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur” demektedir. Kindî bu defa Pisagor'a atıfla, nefsin böyle bir düzeye gelebilmesi için arınması gerektiğini söylemektedir. Bunun yolu da onu bayağı duygu ve süflî düşüncelerden temizleyerek bilgiyle aydınlatmaktan geçmektedir. Zira arınan nefis, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırma yaparsa, nesnelere görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi varlığın bütün sûret ve bilgisi nefiste belirir. Şayet nefis çok iyi arınacak olursa uykuda ilginç rüyalar görür, hatta ölümlerin ruhlarıyla görüşme imkânına kavuşur. Olgunlukta bu düzeye gelen nefse yüce Yaratan nurundan ve rahmetinden akıtır. Artık o, maddî nesnelere değil, meleklerle özgü ilâhî ve mânevî hazzardan hoşlanır.

Vahiy söz konusu olduğunda Kindî, halefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ayrıntılı bir teori geliştirmese de vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine, hiçbir çaba harcamadan, mantıkî ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın, peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmaksızın ortaya çıkan bir bilgi olduğunu belirtmektedir. Özellikle insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu kaçınılmaz gören Kindî, değer ve merteye bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da vahiy bilgisinin, dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefî bilgiden üstün olduğunu düşünmektedir. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli risâlesinde Kindî, Aristoteles'in eserleri çerçevesinde bir felsefî ilimler sınıflaması yapmakta ve “insanî ilimler”

adını verdiği filozofun bilgi sahası ile peygamberin aldığı vahyi kıyaslamaktadır:

“İşte anlattığımız gibi nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun olan biri, ilk ve ikinci cevherlerin bilgisinden de yoksun sayılır. Böyle birinden insanî ilimler alanında hiçbir varlık göstermesi beklenemez. O ilimler insanın istemesiyle ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir. [Fakat onlar] mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilâhî bilgiden (*vahy*) aşağıdadır. Meselâ şânı yüce olan Allah’ın peygamberlere -Allah’ın rahmeti üzerlerine olsun- özgü kıldığı bilgi bu tür bir bilgidir. Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bir bilgidir. Gerçekte bu bilgi şânı yüce Allah’ın, hakkı [yani vahyi kabul edecek bir kıvama getirmek] için onların nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil sadece peygamberlere -Allah’ın rahmeti üzerlerine olsun- özgüdür ve bu onların ilginç özelliklerinden, yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. (...) Akıl da bunun şânı yüce Allah’ın katından olduğunu yakînen bilir. Çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan âciz olunca bu [vahyin] gerçekliği sabit olur. Bu bilgi, tabiatının ve yapısının üstünde olduğu için insan, peygamberlerin -selâm üzerlerine olsun- getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat eder, yaratılışı itibariyle tasdik ederek ona bağlanır.”

Filozofa kıyasla peygamberlerin mesajının veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olduğunu Yâsîn sûresinin 78-83. âyetleri örneğinde açıklayan Kindî, müşriklerin “Çürümüş kemikleri kim diriltecek?” sorusuna Hz. Peygamber’in söz konusu âyetlerde verdiği bildirilen cevapları ayrıntılı bir şekilde analiz etmekte ve neticede şu sonuca ulaşmaktadır:

“İmdi, şânı yüce Allah’ın, kendi resulü -Allah ona rahmet etsin ve selamette kılsın- için bu âyetlerdeki buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği manayı hangi insan beşer felsefesiyle ifade edebilir?! Nitekim çürüdüktan sonra kemiklerin dirileceği, O’nun kudretinin, göklerin ve yerin benzerlerini yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izah edilmiştir ki mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerini ortaya koymaktan uzak ve cüz’î akıllar onu kavramaktan yoksundur.”

Peygamber ve filozofun bilgileri arasında hem elde ediş süreci hem de ifade tarzı açısından kapanmaz bir fark olduğunu bu şekilde ortaya koyan Kindî, din ile felsefenin konu ve amaç noktasında ise bir ortaklık içinde olduğunu vurgulamaktadır. Kendisini felsefeyle uğraştığı için eleştirenlere felsefenin meşruiyetini göstermek amacıyla Kindî, felsefenin Allah’ın varlığı, birliği ve ahlâk bilgisini, hatta bütün yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgileri, varlığın hakikatinin bilgisini içerdiğini belirtmektedir. Ona göre peygamberlerin Allah’tan getirdikleri de tümüyle bundan ibarettir. Zira peygamberler Allah’ın birliği, O’nun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terkedilmesi fikrini getirmişlerdir. Kindî din ile felsefe arasındaki bu konu birliğini gerekçe göstererek felsefeyle ilgilenmenin gerekliliğine işaret etmektedir: “O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız.”

Halife Mu‘tasım’ın oğlu Veliâht Ahmed’in isteği üzerine “Yıldızlar ve bitkiler secde ederler” (er-Rahmân 55/6) âyetini yorumlamak için kaleme aldığı risâlesinin girişinde Kindî, din ile felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşlerini çok belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde (*el-mekâyîsü’l-akliyye*) mevcuttur, yani akla aykırı bir yönü olmadığı gibi aklî olarak da açıklanabilir bir özelliğe sahiptir. Bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanların ve cehaletle yoğrulanların inkâr edebileceğini belirten Kindî, dinî nasların aklen yorumlanmasında Hz. Peygamber’in getirdiği vahyin dilinin, bu dilin etimolojisinin ve ilâhî vahyin içerdiği sembolizm ile belâgat kurallarının bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde Kindî'nin ruhun/nefsin varlığını ortaya koyuş şeklini, insanın bilme süreçlerini açıklama tarzlarını, felsefî bilgi ile vahiy bilgisi arasındaki farkları, filozof ile peygamber arasındaki ilişkiye dair görüşlerini öğrendik.

Bölüm Soruları

1. Nefsin bedenden önce var olduğu düşüncesinin kökleri hangi filozofta bulunmaktadır?

- A-) Aristoteles
- B-) Kindî
- C-) Fârâbî
- D-) Empedokles
- E-) Eflâtun

2. Nefsin bedenle birlikte var olduğunu düşünen İslam dünyasındaki Aristotelesçilere ne ad verilmektedir?

- A-) İşrakî
- B-) Meşşâî
- C-) Sufî
- D-) Mütakellim
- E-) Reybî

3. Kindî *Akıl Üzerine* adlı risalesinde aklın mahiyeti ve işlevi konusunda hangi filozofu takip etmektedir?

- A-) Aristoteles
- B-) Eflatun
- C-) Fârâbî
- D-) İbn Sînâ
- E-) Yahyâ en-Nahvî

4. İnsanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki eden akla ne ad verilmektedir?

- A-) Fil
- B-) Edilgin
- C-) Aktif

D-) Kuvve

E-) Fail

5. Kindî insan zihninin edindiği tümel kavramları nasıl tanımlamaktadır?

A-) Sürekli fiil halindeki akıl

B-) Güç halindeki akıl

C-) Maddî akıl

D-) Fiile çıkan akıl

E-) Zâhir akıl

Cevaplar

1)e, 2)b, 3)a, 4)c, 5)a

1. Kindî insanın bir ruha/nefse sahip olmasını nasıl açıklamaktadır?

2. Aklın bilme süreçleri Kindî'ye göre nasıl işlemektedir?

3. Sizce peygamberlik felsefî olarak açıklanabilir mi?

4. Kindî'ye göre din ile felsefe arasında nasıl bir ilişki sözkonusudur?

5. Kindî'den etkilenen filozoflar dikkatle incelendiğinde Kindî ile hangi noktalarda benzeştikleri dikkatinizi çekmektedir?

9. FÂRÂBÎ VE İSLÂM FELSEFESİNİN GELİŞİMİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

9.1. Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Fârâbî'nin Türkçe'ye tercüme edilen eserlerinden beş tanesini belirtiniz.
2. Fârâbî'nin Aristoteles'ten sonra "İkinci Üstat" olarak isimlendirilmesinin sebepleri sizce ne olabilir?
3. Fârâbî hangi felsefî geleneklerden beslenmektedir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
9	“İkinci Üstat” olarak tanınan Fârâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
9	Fârâbî'nin ana hatlarıyla eserlerini öğrenmek.	Okuyarak
9	Fârâbî'nin felsefe tarihine bakışı ve kendisini bu tarih içindeki konumlandırışı hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- İkinci Üstat
- Felsefe Müfredatı

Giriş

Bu bölümde Kindî'den sonra İslâm felsefesi geleneğinin en önemli ismi durumundaki Fârâbî'nin bu gelenek içindeki yerine değinildikten sonra onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek ve böylece felsefesine bir giriş yapılmış olacaktır.

9.1. Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri

Kindî ile başlayan İslâm felsefesi geleneğini problemleri, metot ve terminolojisiyle yetkin konuma yükselten ismin Fârâbî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fârâbî'nin felsefesi, Kindî'ninkinden kolayca ayırt edilebilecek bir konumda bulunsa da, İslam dünyası tarafından tevarüs edilen ana düşünce akımlarını en az Kindî'nin felsefesi kadar güçlü bir şekilde temsil ediyordur. O, Eflâtun, Aristoteles ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen unsurları, Tanrı tasavvuru, peygamberlik ve öte dünya fikri etrafından çok sistemli ve tutarlı bir şekilde ele alarak İslâm felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Onun takip ettiği felsefî gelenek, bilinçli olarak, İskenderiye geleneğindeki Yeni Aristotelesçiliğin, İslâm medeniyetinin yeni kültürel kalıplarına uyarlanması suretiyle bir devamı ve geliştirilmiş bir şekildedir. Fârâbî'nin düşüncesindeki Yeni Eflâtuncu unsur, en bariz şekilde, kozmolojisinin merkezî bir bölümünü oluşturan sudûrcu şemada görülmektedir ki bu şema, Batlamyusçu gezegen sistemini içermesi açısından önceki Yeni Eflâtuncuların şemalarının çok daha gelişmiş bir şeklidir. Fârâbî'nin akıl teorisi, İskender Afrodisi'nin dikkatli bir okumasına dayanmakta ve insan aklının dışında mevcut olan bir faal akıl kavramı geliştirmektedir. Bütün bunların ötesinde, Fârâbî'nin sonraki düşünürlere mirası, onun aklın işleyişine dair Aristotelesçi mantık hakkında özenle hazırlanmış ve öğrenim müfredatı içine yerleştirilmiş son derece ayrıntılı görüşleridir. Fârâbî her şeyden önce sistematik ve sentezci bir filozoftur ve onun sistemi, kendisinden sonra İslam dünyasındaki felsefenin bütün temel meseleleri için bir kalkış noktası teşkil etmektedir.

Fârâbî'nin entelektüel mirasına burada biçilen konum, hayatına dair kesin bir şekilde ortaya koyabileceklerimizle karşılaştırıldığında biraz garip durmaktadır. Birkaç basit olay dışında şahsî hayatı ve ailesi hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. İslamî dönemin bu ikinci önde gelen filozofu hakkındaki birbirinden çok farklı efsane ve hikayeler, birbiriyle yarış içinde olan biyografi gelenekleri tarafından ölümünden yaklaşık üç yüzyıl sonra üretilen şeylerdir. Belgelere dayanan deliller (el yazmalarındaki kayıtlar ve eserlerinde hayatıyla ilgili araya sıkıştırılmış bilgiler türünden), sahip olduğumuz en somut kanıt parçalarıdır.

En güvenilir kaynaklarımız isminin Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed olduğu konusunda görüş birliği içerisindedir. Ailesinin kökeni sırasıyla Fârâb/Horasan veya Faryâb/Türkistan şeklinde kaydedilmektedir. Bizzat Fârâbî bize, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği ve eserlerinin önemli bir kısmını yazdığı Bağdat'ta Hıristiyan papaz Yuhannâ b. Haylân'dan mantık, özellikle de *İkinci Analitikler*'e kadar Aristotelesçi *Organon*'u okuduğunu söylemektedir. Fârâbî'nin en önemli talebesi Hıristiyan Yahyâ b. Adî'dir. Ayrıca o, Hıristiyan Ebû İshâk İbrâhîm el-Bağdâdî için de astroloji hakkında bir risale yazmıştır. Bağdat'taki Hıristiyan ilim adamlarıyla olan işbirliği Fârâbî'yi, İslam'dan önceki asırlarda İskenderiye'de hüküm sürmüş ilim hayatını tevarüs eden Süryanice Yeni Aristotelesçi geleneğe bağlamaktadır. *Musiki Üzerine Büyük Kitap*'ını Halife Râzî'nin (sl. 934-40) vezirlerinden Ebû Ca'fer el-Kerhî için kaleme aldığı düşünüldüğünde, Fârâbî'nin Bağdat'ta, Abbasî sarayından bazı kimselerle irtibatı olmalıdır.

Mükemmel Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri (Mebâdiü ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla) isimli eserinin yazılışını ayrıntılandıran bir dizi nottan, Fârâbî'nin, eserini tamamladığı Dimeşk/Suriye'ye gitmek üzere milattan sonra 942'de Bağdat'tan ayrıldığını biliyoruz. Bunun

yanı sıra bir süre de Hamdanî prensi Seyfüddevle'nin ikamet ettiği Halep'te yaşamıştır. 948-9 civarında Fârâbî, daha sonra Fatımîler'in kontrolüne geçecek olan Mısır'ı ziyaret etmiştir. Bundan kısa bir süre sonra Dîmeşk'e geri dönmüş olmalıdır, zira 950-1 tarihinde Seyfüddevle'nin "koruması altında" vefat ettiğini bilmekteyiz.

Bu biyografik gerçekler son derece önemsiz olsa da, bunları ortaçağ biyograficilerinin yaptığı gibi hayalî hikayelerle süsleme yönündeki baskıya karşı durmamız ya da pek çok modern ilim adamının yaptığı gibi, eserlerinin asılsız yorumlarına dayanarak Fârâbî'nin etnik ve dinî mensubiyetiyle ilgili boş spekülasyonlarla uğraşmamız gerekmektedir. Ancak ölümünden hemen sonraki dönemde Fârâbî hakkındaki temel biyografik bilgilerin yetersizliği, hayatı boyunca entelektüel etkisinin neredeyse hiçbir anlamının olmayabileceği izlenimi vermektedir. Ne var ki bu, Fârâbî'nin eserlerinde genel olarak ifade edilen felsefî eğitim programının ve son derece esaslı ve orijinal entelektüel katkılarının, İslam dünyasında felsefenin gelişmesini anlamak için son derece önemli olmadığı anlamına gelmemektedir. Fârâbî'nin itibarı, yaklaşık yarım yüzyıl sonra Doğu İslam dünyasının bir sonraki büyük filozofu olan ve Fârâbî'nin Aristoteles yorumunun kendisi üzerinde derin bir etki bıraktığı İbn Sînâ tarafından iade edilmiştir. Fârâbî'nin felsefî eğitime dair özel metodu, Aristoteles'in ilmi yorumu üzerine yoğunlaşan başta talebesi Yahyâ b. Adî olmak üzere Bağdat okulu tarafından devam ettirilmiştir. Son olarak Fârâbî'nin eserleri, İbn Bâcce ve gençlik döneminde İbn Rüşd başta olmak üzere çok sayıda sonraki dönem Endülüslü ilim adamı için de bir hareket noktası teşkil etmiştir. Daha önce işaret edildiği üzere, Fârâbî hayatı boyunca pek göz önünde olmadığından; bu durum karşısında biz de onun düşünce mirası üzerine yoğunlaşmak mecburiyetindeyiz.

Fârâbî'nin eserleri genel olarak üç bölüme ayrılabilir: 1. Felsefeye giriş kitapları: Bu gruba "felsefe-öncesi ahlak" yanında Eflâtun ve Aristoteles'in eserleri ile mantık tahsili için temel giriş eserleri de girmektedir. Bu kısım, tarihî ve eğitimsel ahlak "üçlüsü"nü, yani *Mutluluğu Elde Etmek – Eflâtun'un Felsefesi – Aristoteles'in Felsefesi*'ni (tabii ki bunlara ilave olarak *Eflâtun ve Aristoteles'in Uzlaştırılması*) ve mantık "üçlüsü"nü, yani *Mutluluk Yoluna Dikkati Çekmek – Mantıkta Kullanılan Terimler – "Kategoriler" in Yeniden İfadelendirilmesi*'ni ihtiva etmektedir. *Aristoteles'in Felsefesini Tahsile Giriş* de dahil olmak üzere diğer pek çok eser, bu başlangıç düzeyindeki ders kitapları grubunun içinde yer almaktadır. Bu türün de kökleri yine İskenderiye'deki felsefe öğretim geleneğinden gelmektedir. Mesela *Giriş*'te; sözkonusu gelenekte, ciddi olarak felsefe tahsil etmeye başlamadan önce alınması gereken temel eğitime dair geleneksel on noktanın dokuzunu bulmaktayız. Bu çerçevede özellikle Fârâbî'nin, kendisinden sonra İslam dünyası yanında Hıristiyan Latin dünyasında da büyük bir beğeni kazanan *Bilimlerin Sayımı*'na (*İhsâu'l-ülûm*)da işaret etmek gerekmektedir.

2. *Nikomakhos'a Ahlak ve Aristotelesçi Organon*'un tamamına yazdığı şerh ve yeniden ifadelendirmeler; ayrıca Porphyry'nin genel girişi (*Isagoge*) Fârâbî tarafından çeşitli şekillerde yeniden ifade edilmiştir. Bu eser grubunun en önemli özelliği, Fârâbî'nin mantık müfredatını, sonraki dönem İskenderiye okulunda okutulduğu ve Hıristiyan mantıkçıların Süryanice kaleme aldıkları eserlerde devam ettiği şekliyle *Birinci Analitikler*'in ortalarında

nihayete erdirmeyip sözkonusu müfredatı daha da genişletmesidir.

3. Fârâbî'nin felsefeye yönelik senkretik yaklaşımının, felsefe tahsiline dair idealize edilmiş bir tutum eşliğinde felsefenin bütün boyutlarına dair bütüncül bir görünüm arz ettiği orijinal eserler. Bu eserler içinde en iyi bilinenleri, yukarıda bahsi geçen *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri* ve *Varlıkların İlkeleri*'dir (*Mebâdü'l-mevcûdât* veya *es-Siyâsetü'l-medeniyye* yani *Şehirlerin İdaresi*).

Fârâbî'nin külliyyatı neredeyse tamamen tek bir amaç etrafında hareket etmektedir: İskenderiye'deki Yeni Aristotelesçi okul tarafından uygulandığı şekliyle ilmî anlamda felsefe tahsilinin ıslah ve daha sonra yeniden ortaya konulması. Bu bağlamda o, doğru bir şekilde "ikinci üstad" (Aristoteles'ten sonra) olarak isimlendirilmekte ve sözkonusu geleneğin varisi olarak kendisini ilan etmektedir. Diğer yandan mezkur felsefe tahsiline dair müfredatın, İslam imparatorluğundaki yeni kültürel bağlam içine yerleştirilmesi bakımından ayrı bir ehemmiyet de sözkonusudur. İskenderiye felsefe müfredatını tevarüs etmesine dair bizzat Fârâbî'nin bilinçli ifadeleri, sözkonusu okulun yeni kültürel ortama aktarılmasına dair "efsaneleştirilmiş" bir anlatımında bulunmaktadır. *Felsefenin Zuhuru* isimli eserinde Fârâbî bize şunları söylemektedir:

"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-eşkâlu'l-vücûdiyye*) şekillerin 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], İslam'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 de Mervli idi. Mervli olan kimseden iki kişi [mantık] tahsil etti (...), İbrahim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân. [Daha sonra Fârâbî, *İkinci Analitikler*'in sonuna kadar Yuhannâ b. Haylân'dan okuduğunu söylemektedir.]"

Bu anlatımda, erken ortaçağda felsefenin tarih yazımına dair yapılacak ilgi çekici bir çalışmaya temel teşkil edebilecek, üzerinde durulması gereken çok sayıda önemli nokta bulunmaktadır. Amaçlarımız açısından öncelikle Fârâbî'nin selefi Kindî'ye (ö. ykl. 866) ve kendisinden yaşça büyük çağdaşı Ebû Bekr Râzî'ye (ö. ykl. 925-35) kesinlikle atıfta bulunmadığımızı görebiliriz. Öyle anlaşıyor ki, Fârâbî sözkonusu şahısların felsefeye yaklaşımlarını başarılı veya doğru birer yaklaşım olarak görmemektedir. İkinci olarak, mantık

tahsili üzerinde Hıristiyanlar tarafından kurulan kısıtlamaların ardından, İslamî dönemde felsefî müfredatın yeniden doğuşuna dair bilinçli bir üslup sözkonusudur ki, Fârâbî *Birinci Analitikler*'in peşinden gelen külliyyatı da tahsil etmiş ve hocası Yuhannâ b. Haylân'dan *İkinci Analitikler*'de ele alınan burhanî kıyası da öğrenmiştir. Burhanî metoda felsefe için yeniden değer atfedilmesi Fârâbî açısından tek başına büyük bir önem taşımaktadır. Son olarak Fârâbî'nin anlatımı, kendi çalışmalarını felsefe tahsilinin uzun tarihine bağlamak ve böylece İslam idaresi altında felsefeyle uğraşanlar için tasarladığı “yeni” felsefe müfredatına ödünç bir soy ağacı oluşturmak üzere düzenlenmiştir.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, İslâm felsefe geleneğinde “İkinci Üstat” olarak kabul edilen Fârâbî'nin hayatı ve eserlerini, nasıl bir felsefî arka plana sahip olduğunu ve kendisini felsefe tarihi içinde nasıl konumlandığı hususlarında bilgi sahibi olduk.

Bölüm Soruları

1. Fârâbî'nin felsefesindeki Yeni Eflatuncu unsur kendisini en bariz şekilde hangi teoride göstermektedir?

A-) Sudur

B-) Akıl

C-) Nefs

D-) Ahlak

E-) Siyaset

2. Fârâbî'nin felsefesi kendisinden sonra hangi şehirde kümelenen talebeleri tarafından sürdürülmüştür?

A-) Basra

B-) Medine

C-) Şam

D-) Bağdat

E-) Harran

3. Fârâbî'nin hem İslam dünyasında hem de Hıristiyan Latin dünyada büyük beğeni kazanan ilimler tasnifine dair eseri aşağıdakilerden hangisidir?

A-) *Görüşlerin İlkeleri*

B-) *Varlıkların İlkeleri*

C-) *Bilimlerin Sayımı*

D-) *Mantıkta Kullanılan Terimler*

E-) *Mutluluğu Elde Etmek*

4. Aşağıdakilerden hangisi, Fârâbî'nin felsefî sistemini anlamak için kritik öneme sahip eserlerinden biridir?

A-) *Bilimlerin Sayımı*

B-) *Aristoteles'in Felsefesini Tahsile Giriş*

C-) *Eflâtun'un Felsefesi*

D-) *Görüşlerin İlkeleri*

E-) *Mutluluğu Elde Etmek*

5. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî'nin İslam dünyasındaki lakabıdır?

A-) İkinci Üstat

B-) Birinci Üstat

C-) İlk Muallim

D-) Büyük Filozof

E-) Büyük Üstat

Cevaplar

1)a,2)d, 3)c, 4)d, 5)a

1. Fârâbî hangi felsefî geleneklerden beslenmektedir?

2. Fârâbî, felsefenin kendisine kadarki serüvenini anlatırken kaç aşamadan bahsetmektedir?

3. Fârâbî'ye göre Aristoteles mantığının, kendisinden önce yok olmaya yüz tutmasının sebebi nedir?

4. Fârâbî'nin eserlerini kaç grupta değerlendirebilirsiniz?

5. Fârâbî'nin Türkçe'ye tercüme edilen eserlerinden beş tanesini belirtiniz.

10. FÂRÂBÎ VE FELSEFÎ İLİMLER TASNİFİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

10.1. Fârâbî ve Felsefî İlimler Tasnifi

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Sizce bugün ilimler arasında hiyerarşik bir ilişkiden söz edilebilir mi?
2. İlimlerin dinî ve felsefî olarak ikiye ayrılmasının kriteri sizcane olabilir?
3. Felsefî disiplinler içinde sizce en temel disiplin hangisidir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
10	İlimler sınıflamasının felsefe açısından önemi hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
10	Fârâbî'nin ilimler sınıflamasının ayrıntıları hakkında bilgi edinmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- İlimler sınıflaması
- Teorik felsefe
- Pratik felsefe

Giriş

Bir filozofun felsefe anlayışını belirlemenin en önemli yollarından birisi olan felsefi ilimleri nasıl sınıfladığı sorusu, bu bölümde Fârâbî özelinde incelenerek onun felsefe tasavvuru tespit edilmeye çalışılacaktır.

10.1. Fârâbî ve Felsefî İlimler Tasnifi

Klasik İslam düşüncesinde ilimler genellikle naklî ve aklî veya dinî/şer'î ve felsefî olarak ikiye ayrılmaktadır. Naklî veya dinî/şer'î ilimler, kaynağını dinden/vahiyden alan ilimlerdir ve dinin daha iyi anlaşılması amacıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Bunlar Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını hedefleyen tefsir, Hz. Peygamber'in sözlerini tespit etmeyi ve anlamayı amaçlayan hadis, İslam'ın öngördüğü hukukî düzenlemeleri açıklayan fıkıh ve İslam inanç esaslarını akla dayalı olarak izah eden kelimelerdir. Bunlar dışında insan aklının ürünü olan ve müslümanlara özgü olmayıp insanlığın ortak mirası durumundaki ilimler ise aklî veya felsefî ilimler olarak adlandırılmaktadır. Filozofların nasıl bir felsefe anlayışına sahip olduklarını tespit etmenin en iyi yolu, aklî/felsefî ilimleri nasıl tasnif ettiklerini belirlemektir. Kökleri eskiye giden bir gelenek olan ilimlerin sayımı ve tasnifi, esas itibarıyla iki amacı gerçekleştirmek için yapılmıştır. Birincisi metod ve gaye açısından ilimler arasındaki ilişkiyi göstermek, ikincisi ise ilimlerin tahsil ve öğrenimindeki sırayı göstermektir.

Fârâbî'nin eserlerinde ilimlere dair iki sınıflandırma yer almaktadır. Aristotelesçi geleneği yansıtan birinci sınıflamaya göre ilimler, yöneldikleri alanın yapısı ve hedefledikleri gayelere göre tasnif edilmektedirler. Buna göre genel olarak aklî disiplinler ya iyiyi ya da faydayı elde etmeye çalışır. Sadece iyiyi elde etmeyi amaçlayan disiplinin adı felsefedir. İyi ise sadece bilgi ve sadece fiil olmak üzere iki çeşittir ve bu da felsefenin ikiye ayrılmasına yol açmaktadır: Nazarî/teorik felsefe ve amelî/pratik felsefe. Nazarî felsefede özelliği sadece bilinmek olan ve insan iradesi 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 sebeple insan iradesine konu olan varlık türleri incelenmektedir. Buna göre nazarî felsefe matematik, fizik ve metafizik ile bunlarla ilgili ilimlerden oluşurken, amelî felsefe ahlâk ve siyaseti içermektedir.

Fârâbî'nin ikinci ilimler tasnifi ise bu konuya hasrettiği *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde ortaya koyduğu özgün ve meşhur tasniftir. Döneminde bilinen ilimleri, bölümlerini ve muhtevalarını göstermek ve bu şekilde fayda sağlamak için kaleme aldığı eserinde Fârâbî ilimleri beş kategoriye ayırmaktadır:

1. Dil ilmi: Fârâbî dilin bilgi ve düşünme açısından vazgeçilmez rolünü dikkate alarak tasnifine dil ilmiyle başlamaktadır. Her dilin, biri lafız ve lafız-mana ilişkisi, diğeri lafızların kullanımıyla ilgili kurallar olmak üzere iki ana bölümü bulunmaktadır. Bir dil bir millete aittir ve bu anlamda evrensel değildir. Dillerin evrensel kanunları elbette ki vardır ve gramatikerler bunları incelemektedir. Ancak gramatikerin bu kuralları inceleme tarzı, onların evrenselliği açısından değil, o dildeki konumlarını belirlemek noktasındadır. Gramatikerin bu sınırlı bakışı, düşüncenin evrensel kanunlarını ele alan bir başka disipline yani mantığa olan ihtiyacı doğurmaktadır.

2. Mantık ilmi: Mantık, insan zihnini yanlış düşmekten koruyup doğruya yönlendiren ve genel olarak düşüncenin kanunlarını ihtiva eden bir disiplindir. Bu açıdan

gramerle aralarında benzerlik bulunmaktadır. Nasıl ki gramer vasıtasıyla dili doğru kullanma imkânı elde ediliyorsa, mantık aracılığıyla da akli doğru kullanma imkânına kavuşulmaktadır. Ancak gramerden farklı olarak akıl ve mantık evrenseldir. Dolayısıyla bir milletin kendi dilinden söz edebildiğimiz halde bir milletin mantığından söz edemeyiz. Bu sebeple Fârâbî açısından mantık doğru bilgiye gitmenin ve onu edinmenin tek yoludur ve bilgi peşinde olan her öğrencinin bu disipline vâkıf olması gerekmektedir. Fârâbî mantık disiplinini bütün boyutlarıyla incelemiş ve bu incelemesi sebebiyle de kendisine “İkinci Üstat” (Muallim-i Sâni) denilmiştir. Aristoteles’te olduğu üzere Fârâbî de mantığı sekiz bölümde ele almaktadır:

a. Kategoriler (makûlât): Terimleri ve terimlerle ilgili konuları inceler.

b. Önergeler (ibâre): İki ya da daha çok terimden oluşmuş önergelerin kurallarını ele alır.

c. Birinci Analitikler (kıyâs): Kıyas kurmanın şartlarını ve kıyas türlerini inceler.

d. İkinci Analitikler (burhân): Mantığın en önemli konusu olan ispat teorisi ve kesin bilginin koşullarını ele alır.

e. Topikler (cedel): Diyalektiğin mahiyetini ve şartlarını inceler.

f. Sofistika (safsa): Sofistik itirazların üstesinden gelme yolları ve yöntemlerini ele alır.

g. Retorika (hatâbe): Retoriğin/hitabetin gayesi olan ikna sanatının mahiyetini inceler.

h. Poetika (şiiir): Şiiir tarzındaki sözlerin türlerini ve mahiyetlerini ele alır.

3. Matematik ilimleri: Aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, dinamik ve mekanik şeklinde yedi alt bölümden oluşmaktadır.

4. Tabiat ilmi ve metafizik ilmi: Tabiat ilimlerinde cisim ve tabii olarak cisimlerde bulunan özellikler incelenmektedir. Tabii şeyler, gökyüzü, yeryüzü ve bunlar arasında yer alanlar, bitkiler ve hayvanlardan ibaretti. Dolayısıyla bu varlık türlerinin her birini konu edinen bir tabiat ilmi bulunmaktadır: Fizik, Gök ve Âlem, Oluş ve Bozuluş, Meteoroloji, Madenler, Bitkiler, Hayvanlar ve Ruh.

Metafizik ise üç kısma ayrılmaktadır: 1. Varlıklar ve varlık olmaları bakımından onlara ilişkin şeyleri inceleyen bölüm, yani ontoloji. 2. Tek tek teorik bilimlerde bulunan ve bunların temelini oluşturan ispatların ilkelerini araştıran bölüm, yani bir tür bilim felsefesi. 3. Maddesiz cevherler, bunların mahiyeti, sayısı ve bütün var olanların en son ilkesi olan Tanrı’ya kadar yükselen yetkinlik mertebelerinin ve özellikle Tanrı, sıfatları, âlemle ilişkisi ve benzeri meseleleri inceleyen bölüm, yani ilâhiyat/teoloji.

5. Siyaset ilmi, fıkıh ilmi ve kelâm ilmi: Siyaset ilmi, insan tarafından belirlenip

yapılan pratik hayatı kapsamaktadır. Siyaset ilmi iradî fiilleri, onlardan doğan yaşayış biçimlerini, bunlara kaynaklık eden psikolojik yapıları, mutluluğu ve gerçek mutluluğa götüren görüş ve davranışları, bu amaçla kurulmuş devlet ve yönetim tarzlarını ve yöneticileri ele alır. Bu anlamda siyaset, bireyin mutluluğunu toplumun mutluluğu içinde değerlendirdiği için ahlak ilmini de içermektedir. Fârâbî'nin ilimler tasnifinin ilginç yönlerinden biri, fıkıh ve kelâm gibi iki toplumsal ancak dinî ilmi de siyaset ve dolayısıyla kapsamında değerlendirmesidir. Bu onun din ve peygamber algısının bir sonucudur ki, ona göre gerçek din, gerçek felsefenin halkın anlayabileceği şekilde ifadesinden ibarettir ve bu anlamda fıkıh, bu dinin hukukî düzenlemelerini ele alırken, kelâm ise insanların inanç dünyalarını belirleyen bir özelliğe sahiptir.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eseri çerçevesinde onun felsefe kapsamındaki ilimleri sınıflamasının ayrıntılarını ve bu sınıflamanın kriterlerini öğrendik.

Bölüm Soruları

1. Klasik İslâm düşüncesinde ilimler naklî ve şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

A-) Aklî

B-) İlmî

C-) Dinî

D-) Şer'î

E-) Nazarî

2. Aşağıdakilerden hangisi teorik/nazarî felsefenin konusu değildir?

A-) Tanrı

B-) Kozmik akıllar

C-) Sayılar

D-) Tabiat varlıkları

E-) Ahlâk

3. *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde Fârâbî ilimleri kaçaya ayırmaktadır?

A-) 4

B-) 5

C-) 8

D-) 2

E-) 9

4. Mantığın işlevi bakımından ilişkilendirildiği ilim aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Fizik

B-) Matematik

C-) Gramer

D-) Metafizik

E-) Siyaset

5. Aşağıdaki mantık bölümlerinden hangisi terimleri incelemektedir?

A-) Önermeler

B-) Birinci Analitikler

C-) İkinci Analitikler

D-) Kategoriler

E-) Şiir

Cevaplar

1)a, 2)e, 3)b, 4)c, 5)d

1. İlimlerin dinî ve felsefî olarak ikiye ayrılmasının kriteri nedir?

2. Fârâbî'ye göre mantık ile dil ilmi arasındaki benzerik ve farklılıkları belirtiniz.

3. Fârâbî'nin mantık çerçevesinde ele aldığı ilimler/kitaplar nelerdir?

4. Fârâbî'ye göre metafiziğin kapsamında hangi ilimler bulunmaktadır?

5. Fârâbî niçin fıkıh ve kelâmı felsefî ilimlere dâhil etmiştir?

11.FÂRÂBÎ'NİN METAFİZİK VE KOZMOLOJİ ÖĞRETİSİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

11.1. Fârâbî'nin Metafizik ve Kozmoloji Öğretisi

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Tanrı-âlem ilişkisi açısından yoktan yaratma dışında farklı modellerden söz edilebilir mi?
2. Ay-üstü âlem ve ay-altı âlem ayrımının kriteri ne olabilir?
3. Günümüzde Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada cari modeller nelerdir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
11	Sudûr teorisi hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
11	Fârâbî'nin sudûr teorisini tercih edişinin arka planını öğrenmek.	Okuyarak
11	Sudûr teorisine eşlik eden kozmolojik öğreti hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Sudûr
- Ay-üstü âlem
- Ay-altı âlem
- İlk Sebep
- Faal Akıl

Giriş

Bu bölümde Fârâbî'nin metafizik ve kozmoloji öğretisi, onun en önemli teorilerinden biri olan sudur teorisi çerçevesinde ele alınacak, sudur ile yoktan yaratma arasındaki farklar üzerinde durularak Fârâbî'nin Tanrı ve âlem anlayışı belirgin hale getirilmeye çalışılacaktır.

11.1. Fârâbî'nin Metafizik ve Kozmoloji Öğretisi

Fârâbî'nin kozmolojisi, Aristotelesçi sebeplik metafiziğini, Batlmyusçu astronomiden ödünç alınan gezegen düzeni içine yerleştirilen Plotinusçu sudur teorisinin son derece gelişmiş bir şekliyle bir araya getirmektedir. İlk iki unsurun birleşimi, Yeni Eflâtunculuğun Fârâbî'den önceki gelişimi dikkate alındığında hiç de şaşırtıcı değildir. Batlmyus'un *Gezegenler Kuramı*'na (*Planetary Hypotheses*) dayanan son unsur ise -Fârâbî'den önce kesin olarak tanımlanabilecek bir kaynak bulunmamasından dolayı bir tahmin olarak kalsa da- muhtemelen Fârâbî'nin orijinal katkısıdır. Fârâbî, sözkonusu sistem içinde altı "ilke" (*mebâdi*) ortaya koymaktadır: (1) İlk Sebep, (2) İkincil Sebepler, yani gayri maddî Akıllar, (3) ay-altı dünyayı idare eden Faal Akıl, (4) Nefs, (5) Suret ve (6) Madde. Fârâbî tarafından sunulan sudurcu şema, İlk Sebep'ten "İkincil Sebepler" veya dokuz semavî felekle ilişki içindeki Akıllar aracılığıyla sonuncu akıl olan ve ay-altı dünyayı idare eden onuncu Akla doğru hiyerarşik bir iniştir.

Bu sistemin ayrıntılarına geçmeden önce kısaca Fârâbî'nin sudur teorisine başvurmasının arkasında yatan sebepler üzerinde durmak gerekmektedir. Genellikle dinlerin öngördüğü veya inananların kabul ettiği şekliyle Tanrı'nın varlığa yoktan yaratmasının aksine sürekli ve zaman dışı bir varlık vermeyi öngören sudur teorisinin tercih edilmesinde şu sebepler etkili olmuşa benzemektedir:

a. Tanrı mutlak anlamda birdir. Kâinat ise çokluk ve çeşitliliği sergilemektedir. Eğer bu âlemin doğrudan yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman Allah'ın zâtında da çokluk bulunduğu hatıra gelir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Sudurcu filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için, "Birden ancak bir çıkar" hipotezine başvurarak görüşlerini temellendirmek istemişlerdir.

b. Varlığın sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa zaman kavramından kaynaklanan bazı problemlerin ortaya çıktığı görülür. Mesela yaratma bir fiildir ve bir süreçte gerçekleşir. Halbuki madde ve hareket (değişim) yokken zamanın varlığından söz edilmesi anlamsızdır. Ayrıca "Âlem sonradansa Tanrı ondan önce ne yapıyordu?" diye bir soru akla gelebilir. Eğer bir şey yapmıyor idiyse âtil ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar. Problemlerle ilgili bir başka husus, âlem sonradansa mantikî olarak Tanrı'nın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle yarattığı andaki iradesi arasında bir fark bulunması gerekir. İrade sıfatındaki bu değişiklik O'nun zâtında da bir değişimin olabileceğini akla getirir. Bunun ulûhiyyet kavramıyla bağdaşması mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak "Neden Tanrı belli bir anda varlığı yaratma iradesinde bulunmuştur? Acaba daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir kudret ve irade mi vardı?" şeklinde bazı sorular da ileri sürülebilir.

c. Fârâbî'nin yoktan yaratma akîdesine karşı suduru temellendirmesinde etken olan önemli hususlardan biri de şer/kötülük kavramına mâkul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir. Sudur teorisine Fârâbî ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içinde

yorumlamak istemiştir.

Fârâbî'nin sunuşunda Aristoteles'in feleklerin dönüşünü açıklamak için ortaya koyduğu hareketin sebepliliği görüşü, var oluş ve akletmenin sebepliliği şeklinde gelişmektedir ki buna göre sözkonusu süreçteki her bir mertebe, bir sonrakine gerçeklik vermekte olup aşağı doğru inen bir akletme fiiline göre düzenlenmiştir. İlk Sebep (Fârâbî, "kişi bunun Tanrı olduğuna inanabilir" demektir) gayri maddî İlk Hareket Ettirici'dir ve semavî felekler O'na karşı duydukları arzu ve iştiaqla hareket etmektedirler. Sözkonusu İlk Sebep'ten, kendisini düşünmesi sonucunda, ilk aklın gayri maddî varlığı sudur etmektedir. Bunun ardından ilk akıl İlk Sebep'i ve kendisini düşünmekte, düşünmedeki bu "çokluk", ilk akletmede ikinci akıl, ikinci akletmede ise bir sonraki mertebenin nefis ve bedenini varlığa getirmektedir. Akıl, nefis ve beden bu sudur süreci, feleklerin dokuzuncu aklına kadar aşağıya doğru inen bir yapı arz etmektedir. İlk akıl, kainatın en dış feleği olarak tanımlanan ve bir gün süren bir hareketle dönüp diğer feleklerin kendi sınırları içinde hareket ettiği ilk gökle irtibat halindedir. İkinci akıl, dönüşü neticesinde gece-gündüz eşitliğinin gerilemesini doğuran sabit yıldızlar feleğiyle ilişki içindedir. Bu aşamadan itibaren her akıl, Fârâbî zamanında bilinen "gezegenler"den birisiyle irtibat halindedir: Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay. Fârâbî'nin Faal veya Fail Akıl (*el-aklü'l-fa'âl*) olarak isimlendirdiği son akıl, oluş ve bozulmuş dünyasını, yani dört unsur (toprak, hava, ateş ve su), madenler, bitkiler ve akıl sahibi olan (insanlar)-olmayan hayvanları idare etmektedir.

Bu oldukça garip bir sistem olarak görülebilse de aslında pek göze çarpmayan karmaşıklığı içinde Fârâbî'nin felsefesinin neredeyse bütün unsurlarını açıkladığı gibi, döneminin astronomi bilgisini de içermektedir. Fârâbî'nin sistemi, sudurcu şemayı daha düzenli bir niteliğe sahip Batlamyus astronomisinin içine yerleştirmek suretiyle Aristotelesçi metafiziğin felsefî olarak dağınık olan elli beş veya daha fazla gayri maddî hareket ettiricisini ortadan kaldırmaktadır. Var oluş ve akletmenin sudurunu kabul etmekle de sistem, sadece var oluşun gayri maddî ve maddî derecelenişini değil, akletme sürecini ve dolayısıyla aklı faaliyete dair teoriyi de mantıkî taksimle tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. Bu son cümlede bahsi geçen şemadaki can alıcı unsur, aşağıda daha geniş bir şekilde ele alacağımız, bu dünyayı idare eden Faal Akıl'ın bulunuşudur. Fârâbî'nin Aristotelesçi olmadığını bildiği sudurcu bir şemayı kabul etme sebeplerine dair başka yorumlar yapılmışsa da, Fârâbî böyle bir sistem olmadan insanların uzaktan bile olsa ilahî olanı hiçbir şekilde bilemeyeceğini, kainata dair tahlillerinde karşılaştıkları farklılığı açıklamanın mümkün olamayacağını anlamıştır. Bir başka ilgi çekici gözlem de Fârâbî'nin, tek tanrılı din mensuplarının aşına oldukları farklı gayri maddî ay-üstü varlıklara atıfta bulunmak konusunda tereddüt etmemesidir. Mesela o, bir kimsenin Akıllara "ruhlar" ve "melekler" diyebileceğini, Faal Akıl da "Kutsal Ruh", yani vahiy meleği olarak isimlendirebileceğini söylemektedir.

Metafizik ve epistemolojinin Fârâbî'nin düşüncesinde nasıl bir araya geldiği konusunda bize ilgi çekici bir kavrayış sağlamak amacıyla, İlk Sebep'e (*es-sebebü'l-evvel*) dair birkaç iddiası üzerinde yoğunlaşmak yerinde olacaktır. *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*'nde Fârâbî bize şunları söylemektedir:

“İlk, konuşma açısından, kendi cevherini oluşturan şeylere bölünemez. Zira İlk’in anlamlarını açıkladığı düşünülen ifadenin her bir parçasının, İlk’in cevherini oluşturan parçaların her birini ifade etmesi imkansızdır. Eğer bu sözkonusu olsaydı, *bir şeyin tanımını oluşturan parçaların ifade ettiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının sebebi olması gibi, O’nun cevherini oluşturan parçalar da O’nun varlığının sebebi olurdu*. Mesela madde ve suret, bunlardan meydana gelen şeylerin varlığının sebebidirler. Ancak bu, İlk sözkonusu olduğunda imkansızdır, çünkü O İlk’tir ve O’nun varlığının asla bir sebebi yoktur.”

Fârâbî’nin İlk Sebep’e dair tartışmasında sergilediği olumsuz teoloji, O’nun asla diyalektik taksim (*diairesis*) ve tanım (*horismos*) gibi klasik süreçler, dolayısıyla insan aklı tarafından doğrudan bilinmeyeceğini ispat etmek üzere düzenlenmiştir. Ayrıca biz burada, mantikî tahlilin ontolojiyi yansıttığı ilave bir unsur daha bulmaktayız. Bir varlığın tanımında kullanılan şeyler *o şeyin cevherini bilfiil oluşturan şeylerdir*. Bu, Porphyry’nin *Isagoge*’sine kadar izi sürülebilir gerçekçi (*realist*) bir yönelimdir ve Aristoteles’in *Kategoriler*’inin metafizik içindeki yerine dair yüzyıllarca devam eden tartışma hakkında bilgi vermektedir. Yukarıdaki iktibasta Fârâbî örnek olarak sadece Aristotelesçi maddî ve surî sebepleri vermektedir. Aynı eserin bir başka yerinde ise Fârâbî, Porphyry’nin cins ve tür “ağaç”ından hareket etmektedir:

“[İlk Sebep] cevheri açısından diğer tüm şeylerden farklıdır ve diğer şeylerin O’nun sahip olduğu varlığa sahip olmaları imkansızdır. Çünkü şayet İlk ve herhangi bir şey, İlk’in sahip olduğu varlığın aynısına sahip olsalardı, hiçbir şekilde ayırım (*mubâyene, diaphora*) ve farklılık sözkonusu olmazdı. Dolayısıyla iki şey değil, sadece bir tek mahiyet bulunurdu; zira iki şey arasında bir farklılık olsaydı, farklılaştıkları şey, ortak oldukları şeyin aynısı olmazdı ve neticede *ikisi arasındaki farklılık noktası, her ikisinin de varlığını sağlayan şeyin* vediger parçayla müşterek oldukları şeyin *bir parçası* olurdu. Buna göre *her biri konuşma açısından ayrılabilir olur ve iki parçadan her biri kendi varlığını sağlayan sebep olurdu*, o zaman da İlk olmaz, O’nu önceleyen bir varlık bulunurdu ki bu imkansızdır.”

Fârâbî burada tanımını oluşturan bileşenlerin, yani bir şeyin cins ve faslının, İlk Sebep’le ilgili tartışmada işe yaramayacağını ispatlamaktadır ve Fârâbî yine (yukarıda vurgulu ifadelerde gördüğümüz üzere), bu unsurların sadece şeyler hakkında konuşmamızı sağlamadıkları (İlk Sebep hakkında olmasa bile!), bunun yanı sıra şeylerin ontolojik gerçekliklerini de tanımlamaya yaradıkları konusunda berrak bir görüşe sahiptir. Dahası, bir şeyin cins ve faslının, tanımlanan şeyi *öncelediği* (zaman açısından değil, sebeplik açısından) görüşü, Aristotelesçi sebeplerin konumunun (mesela, ilk iktibastaki madde ve suret örneği) Porphyry’nin *Isagoge*’sindeki yüklemelere aktarılmasından ibarettir.

Fârâbî’nin varlık ve aklın suduruna dair büyük hiyerarşik yapısı bir bütün olarak, bu tasnifin cins ve türlere taksimi yoluyla tahlil edilebilir. Tek başına bir olan İlk Sebep bir kenara bırakılırsa, cevherlerin aşağıya doğru inen düzeylerinde eksiklik ve çokluk, temel özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Gayri maddî cevherler, yani feleklerin Akılları, var olmak için bir desteğe ihtiyaç duymamaktadırlar, fakat “daha mükemmel” (İlk Sebep) bir şeyden varlığa gelmeleri açısından yine de eksiktirler. Ayrıca akletme sözkonusu olduğunda

bu Akıllar bir çokluk sergilemektedirler: (İlk Sebep gibi) sadece kendilerini değil, sebeplik zincirinde kendilerini önceleyen aklı da akletmektedirler. Ancak bu Akıllar birkaç açıdan insan aklından daha mükemmeldir: Öncelikle onlar her zaman bilfiil olarak akletmektedirler, ikincisi akletme fiilinin nesnesi durumundaki bizatihi akledilir olan her zaman maddeden ayrıktır. Feleklerin nefsleri, yani suretleri bundan dolayı sadece kendilerini önceleyenlere benzeme arzusuyla, ilişkide bulunduğu felekleri harekete geçirme görevini yerine getiren akletme gücüne sahiptirler. Farklılık, ay-altı dünyayı idare eden Faal Aklın seviyesinde meydana çıkmaktadır. Daha önceki akıllar hem kendilerinden sonra gelen aklı hem de o aklın nefis ve semavî feleğini meydana getirirken Faal Akıl, aşağısındaki dünyada sadece insan aklını etkilemektedir. Ay-altı dünyadaki madde ve suret ise semavî feleklerin hareketindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Ay-altı düzeyde, yani oluş ve bozuluş dünyasında bileşiklik her varlık türünün temel özelliği durumundadır. Suret ve madde var oluşun en alt düzeydeki ilkeleridir ve birlikte (bizatihi var olamadıkları için birinin diğerine ihtiyaç duyduğu durumda) maddî cevheri oluşturmaktadırlar. Madde, bir şey olma istidadındaki mahza kuvveden ibarettir. Suret maddî cevheri bilfiil o şey haline getiren sebeptir. Fârâbî birbirine yakın iki benzetme kullanmaktadır: Yatak sözkonusu olduğunda tahta kuvvedir ve bir yatak olarak mahiyetine dair tanımını ona suret vermektedir. Işık sözkonusu olduğunda ise göz madde, görme ise surettir. En basit halinde dört unsurun, yani toprak, hava, ateş ve suyun suretleri bir tür meydana getirmektedir, zira toprak olabilen madde aynı zamanda su da olabilmektedir. Unsurların “karışımı” maddî cevherleri, sırasıyla maden, bitki, akılsız hayvan ve akıllı hayvan şeklinde varlığa çıkartmaktadır.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde Fârâbî'nin metafizik ve kozmoloji öğretisini sudûr teorisi çerçevesinde ele aldık. Yoktan yaratma karşısında Fârâbî'nin sudûr teorisini tercih edişinin sebeplerini ve bu teoriye eşlik eden kozmoloji öğretisi hakkında bilgi sahibi olduk.

Bölüm Soruları

1. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî ontolojisinin altı temel ilkesinden biri değildir?

A-) İlk Sebep

B-) Ruh

C-) İkincil Sebepler

D-)Madde

E-) Sûret

2. Sudur teorisini savunan filozofların “Birden ancak bir çıkar” hipotezine başvurmalarının temel sebebi aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Kötülük problemini çözmek

B-) Tanrı'nın gücüne zarar vermemek

C-) Tanrı'nın mutlak birliğini korumak

D-) Âlemin mükemmelliğini açıklamak

E-) Yoktan yaratmayı izah etmek

3. Aşağıdakilerden hangisi sudur teorisini savunan filozofların yoktan yaratma anlayışına yönelttiği eleştirilerden biri değildir?

A-) Yoktan yaratma Tanrı'nın birliği ile âlemdeki çokluk arasındaki ilişkiyi açıklayamamaktadır.

B-) Yoktan yaratma Tanrı'nın zatında çokluk bulunduğu izlenimi vermektedir.

C-) Yoktan yaratma Tanrı'nın iradesini problemlile hale getirmektedir.

D-) Yoktan yaratma kötülük problemini açıklayamamaktadır.

E-) Yoktan yaratma Tanrı'nın birliğini açıklayamamaktadır.

4. Fârâbî'nin yoktan yaratma akidesine karşı suduru temellendirmesinin arkasında yatan en önemli etkenlerden biri problemidir.

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

A-) Kötülük

B-) Bilgi

C-) Hareket

D-) Zaman

E-) Oluş

5. Fârâbî'nin sudur teorisini göre birinci aklın İlk Sebeb'i düşünmesinden varlığa gelen şey aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Sabit yıldızlar feleği

B-) Üçüncü akıl

C-) İkinci akıl

D-) Feleğin nefsi

E-) Feleğin akıllı

Cevaplar

1)b,2)c, 3)e, 4)a, 5)c

1. Fârâbî Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için niçin sudur teorisini tercih etmiştir?

2. Sudur teorisinde var oluşun basamakları nelerden oluşmaktadır?

3. Fârâbî Tanrı'yı niçin "İlk Sebeb" olarak nitelemektedir?

4. Ay-üstü âlem ve ay-altı âlem ne demektir?

5. Fârâbî'nin metafizik ve kozmolojisinde faal aklın işlevleri nelerdir?

12. FÂRÂBÎ'NİN PSİKOLOJİ VE NEFS ÖĞRETİSİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

12.1. Fârâbî'nin Psikoloji ve Nefs Öğretisi

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Diğer canlıların nefisleriyle insan nefsi arasındaki fark nereden kaynaklanmaktadır?
2. “Akledilir” ne demektir?
3. Akletmek/düşünmekle mutluluk arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği geliştirileceği
12	Fârâbî'nin nefs/ruh öğretisi ve bu öğretisi içinde insan nefsinin/ruhunun konumu hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
12	İnsanın akletme süreçlerine dair Fârâbî'nin görüşlerini öğrenmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Faal Akıl
- Nefs/Ruh
 - Mutluluk

Giriş

Fârâbî'nin metafizik ve kozmoloji anlayışıyla yakından ilişkili olan psikoloji ve nefis anlayışı bu bölümün konusunu oluşturmaktadır. Psikoloji ve nefis anlayışı çerçevesinde Fârâbî'nin bilgi teorisi ele alınacaktır.

12.1. Fârâbî'nin Psikoloji ve Nefs Öğretisi

Fârâbî'nin maddî nefse ve onun “yetilerine” veya “güçlerine” (tekili *kuvve*) dair yaklaşımı, temel Aristotelesçi taslağa dayanmaktadır, fakat aynı zamanda “ilk üstad” ile kendisi arasında bulunan şerh geleneği tarafından da -öyle görünüyor ki özellikle sahte- İskender Afrodisî ve Plotinus tarafından- etkilenmiştir. İnsan nefsinin meydana getiren birkaç temel güç bulunmaktadır: İstek (bir duyu nesnesini arzulama veya ondan nefret etme), duyu (maddî cevherlerin duyuları aracılığıyla algılama), hayal (algılanmalarının ardından duyulur nesnelerin görüntülerini saklayıp ve bunları sonsuz sayıda farklı şekilde bir araya getirip ayırmaktadır) ve akıl. Nefsin bitkiden hayvana, oradan da insana doğru ilerleyen yapısı, akıl yürütmeyi, yani akletme kabiliyetini (*akale*), diğer güçleri kullanabilen insan nefsinde has kılmaktadır. Bu güç aynı zamanda “aklî nefis” olarak isimlendirilmektedir ki beden ölümünden sonra tek başına varlığını sürdürebilmektedir.

Fârâbî'nin, etrafındaki dünyaya dair görüşü haklı olarak karmaşık olsa da farklı unsurlar mantıkî olarak düzenlenmiş ve ortaya çıkan bütün, teleolojik bir ilkenin etkisi altında kalmıştır. Bu ilkeye göre her varlık katmanı kendisine uygun olan mükemmelliğin peşinden koşma özelliğine sahiptir ki bu mükemmellik her bir durumda İlk Sebep'in sahip olduğu mükemmelliği, onun gibi olmayı arzularak yansıtmaktadır. Peki insanın mükemmelliğini ne oluşturmaktadır? Aklî varlıkların hedefi devamlı ve bilfiil akletme olduğundan ve insan bir akla sahip olduğundan, insanın amaç veya “nihaî mutluluğu” (*sa'âde*), sürekli ve bilfiil akletme fiilidir.

Metafizik ve aklî faaliyetle ilgili teorinin Fârâbî'nin sisteminde bir araya getirilmesi, insanların kainatın yapısını ve nihayetinde de sözkonusu yapıyı etkileyen ilkeleri *bilebilmesini* temin etmektedir. Ancak bu konuda dikkat edilmesi gereken iki husus bulunmaktadır: Birincisi, kişi bilfiil akla sahip olarak doğmamaktadır ve şayet kendi varlığının mükemmelliğine ulaşacaksa aklını son derece hassas bir şekilde geliştirmesi gerekmektedir. İkincisi, dikey sudur hiyerarşisinde gözlemlenen varlık ve akıl arasındaki farklılık, yatay düzlemde tekrar üretilebilir: Bütün insanlar akıllarını aynı şekilde veya aynı derecede geliştirememektedirler.

İnsan akli maddî unsurlarla ilişki içinde olduğundan, kendisine has olan mükemmelliğe ulaşma konusunda sadece kuvve halini, yani bilincin ilk aşamalarını temsil etmektedir. Faal Aklın vazifesi ise mükemmelliğe giden süreci başlatmaktan ibarettir. Fârâbî şöyle demektedir: “Faal Aklın fiili, insana uygun mükemmelliğin en üst düzeyine, yani en üstün mutluluğa ulaşma konusunda aklî hayvana yönelik inayetidir ki, insan bu aşamaya Faal Aklın seviyesinde ulaşmaktadır.”

Fârâbî gayri maddî Faal Akli, insanın maddî aklını (*akl bi'l-kuvve, in potentia*) fiile çıkartan, bir başka ifadeyle insanın düşünmesini sağlayan fail olarak tanımlamaktadır. Bu, daha önceki yüzyıllarda Aristoteles'in *De Anima* III.5'teki muğlak yorumları üzerine yapılan şerhler yoluyla gelişen Aristotelesçi genel-geçer sebeplik anlayışının daha ayrıntılı bir ifadesidir. Sözkonusu faile insan aklının dışında bir yer vermenin yanı sıra Fârâbî, meşhur ışık benzetmesini de bu süreci açıklamak için kullanmaktadır. O şöyle demektedir:

“Faal Aklın insanla olan ilişkisi, güneşin görmeye olan ilişkisi gibidir. Güneş görme için ışığı sağlar ve güneşten sağlanan ışıkla, bundan önce sadece görebilme gücüne sahip olan göz bilfiil görür. Işık sayesinde göz, bilfiil görmesini sağlayan sebep olan güneşi de bizzat görür. Ayrıca daha önce [sadece] bilkuvve olarak görme nesnesi durumundaki renkleri de bilfiil görür. Kuvve halindeki görme duyusu bu şekilde fiil haline gelir. Aynı şekilde Faal Akıl da bunu, insanın aklî gücüne nakşettiği şey yoluyla sağlar. Sözkonusu şeyin aklî nefse ilişkisi, ışığın görmeye olan ilişkisi gibidir. O şey sayesinde aklî nefis Faal Akı akleder. Onun sayesinde kuvve halindeki akledilir, bilfiil akledilir haline gelir. Ve yine onun sayesinde kuvve halinde akıl olan kişi bilfiil ve mükemmel bir akıl haline gelir ki, sonunda Faal Aklın seviyesine yakın bir seviyeye ulaşır. Böylece [kişi] akıl değilken *bizzat* akıl olur, akledilir değilken *bizzat* akledilir olur ve maddî bir varlıkken ilahî bir [cevher] haline gelir. İşte Faal Aklın işlevi bundan ibarettir.”

Bu mecazî sunuşta özetlenen şey, insan aklının, Fârâbî'nin ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu, fiil alanına çıkartılması sürecidir. İnsan akli başlangıçta “maddî”dir, yani insanlar ilk başta sadece düşünme gücüne sahiptirler. Fakat aynı zamanda duyuları ve duyu nesnelerini “hayal” gücünde saklama kabiliyetleri de bulunmaktadır. Bir insanın ilk fiili, dünyadaki nesnelere duyularıyla algılamak ve bu cüz’î şeylerin görüntülerini biriktirmektir. Ancak düşünme süreci, bu cüz’î maddî şeyleri küllî “akledilirler”e (*ma’kûlât*) çevirme kabiliyetini gerektirmektedir ki bu sayede kişi tanımlamanın ve dünyadaki nesnelere bir düzene sokmanın mantikî sürecine temel teşkil edecek ilişkileri geçirebilsin. Sözkonusu dönüşüm ay-altı dünyayı idare eden Faal Akıl olarak tanımlanan haricî bir fail tarafından gerçekleştirilmektedir.

Maddî aklın bilfiil akıl (*akl bi'l-fi'l*) haline geldiği bu ilk dönüşümün tabiatı nedir? Güneş ışığının görmeye etkisine dair mecazî anlatım belki de meydana gelen şeyi anlamamızı sağlayacak tek araçtır. Faal Akıl insanın maddî aklında bir değişim meydana getirmekte ve bu sayede cüz’î duyu nesnelere maddî özelliklerinden soyutlanarak maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan akledilirlere “dönüştürülmektedir”. Fârâbî bu “ilk akledilirlere” örnek olarak şunları vermektedir: Bütünün parçadan büyük olması ilkesi; büyüklük bakımından bir başka nesneye eşit olan nesnelere birbirlerine de eşit olması ilkesi. Bu tür ilk akledilirlere akletmek suretiyle akıl bilfiil akıl haline gelmektedir. Dahası, yukarıdaki metinde de gördüğümüz üzere, insan akli artık Faal Akı da akletmektedir. Aristotelesçi görüşe göre akıl bir şeyi bildiğinde o şey olmaktadır. Aristoteles epistemolojisinin, sebeplik ve özdeşliğin bir araya getirilmesi yoluyla oluşturulan bu sistemleştirmenin ne oranda Fârâbî'nin orijinal katkısı olduğu veya şerh geleneğinden ne derecede beslendiği tartışmaya açıktır.

Her ne kadar insan aklının fiil haline çıkarılması, ilk aşamaları açısından mekanik bir süreç olarak görünse de Fârâbî sürecin bir sonraki aşamasında, yani “kazanılmış akıl” (*akl müstefâd*) olarak isimlendirdiği gelişmeye insan iradesini de katmaktadır. Fârâbî'nin, Aristoteles'in felsefesini nasıl anladığını açıklarken belirttiği üzere “insan, mükemmelliği kendisine başlangıçta verilmiş bir varlık değildir. Bilakis insan, kendisine mükemmelliklerinin sadece çok az bir kısmı, buna ilaveten mükemmelliğe doğru (ister tabii olarak ister irade ve seçimle) çabalamanın ilkeleri verilen varlıklardandır.” Aslında hem

duyuların hem de hayal gücünün işleyişine (yani insanın hayvanlarla ortak olduğu fiiller) dair mülâhazalarında, her ne kadar istek ve nefretin en temel düzeyinde olsa da irade önemli bir rol oynamaktadır. İradenin Fârâbî tarafından seçme (*ihdiyâr*) olarak isimlendirilen bilfiil akılla ilişki içindeki özel bir türü sayesinde insan, fiilen ahlakî veya gayri ahlakî şekilde davranmayı seçmekte, bu ise insanın mutluluğu arayabilmesine yahut arayamamasına dair seçimi yoluyla olmaktadır.

İşte bu noktada Fârâbî'nin “müfredat eserleri”, özellikle de “felsefe-öncesi ahlak” ile ilgili çalışmaları, bir filozofun gelişimine dair ortaya koyduğu programda yerlerini bulmaktadır. Bu eserlerde Fârâbî Aristoteles'in ahlak eserlerinin genel yapısını büyük ölçüde takip ederek (özellikle de *Nikomakhos'a Ahlak*), “mutluluğun” tarifini, birbiriyle çelişen görüşleri diyalektik bir tarzda tartışarak ele almaktadır: Mutluluğu sağladığı düşünülen şey nedir ve mutluluk aslında nedir? Mutluluğa götüren iyi, ya tabiat ya da irade tarafından üretilmektedir. Tabiat tarafından meydana getirilmesi sözkonusu olduğunda, Fârâbî semavî cisimlerin rollerini, gayri iradî bir tarzda, iyiye sevk eden veya iyiye giden yolu engelleyen şeye katkıda bulunmak şeklinde ortaya koymaktadır. Fârâbî'nin belirttiği üzere “fert olarak insanlar tabiaten eşit olmayan güçler ve farklı eğilimlerle varlığa getirilmişlerdir.” Bunun aksine iradî olarak iyiyi ve kötüyü seçmek doğrudan doğruya insan iradesinin kökenini oluşturmaktadır. Eğitimin gerekliliği Fârâbî açısından son derece barizdir:

“Herkes tek başına mutluluğu veya yapmasının iyi olacağı şeyleri bilme eğiliminde değildir, dolayısıyla bu amaç için bir öğretmen ve rehber ihtiyacı duyar. Bazı insanlar çok az rehberliğe ihtiyaç duyarken bazılarının ihtiyacı hayli fazladır. Ayrıca bir insan ne zaman bu iki şey [yani mutluluk ve mutluluğa götüren fiiller] tarafından yönlendirilirse, haricî bir uyarıcının ve onu harekete geçirecek bir şeyin yokluğu durumunda, kendisine öğretilen ve yapması yönünde rehberlik edilen şeyleri zorunlu olarak yapacak değildir. İnsanların çoğunun durumu böyledir. Dolayısıyla bütün bunları kendilerine öğretecek ve kendilerini onu yapmak için harekete geçirecek birisine ihtiyaç duymaktadırlar.”

İnsanın iyiyi seçmeye karar verdiği bu pratik düzeyde insanın bilfiil akı, Faal Akıl “gibi” olma sürecini başlatmaktadır. Erdemli davranışları (Aristotelesçi “orta”) ve bununla eşit derecede önemli olarak iyi davranışları oluşturan şeyler hakkında doğru düşünme tarzını alışkanlık haline getirmek suretiyle insanlar, Fârâbî'nin pratik şeylere yani insanın yapabileceği, etkileyebileceği veya üretebileceği şeylere yönlendirilmiş pratik akıl gücü (*kuvve akliyye ameliyye*) şeklinde isimlendirdiği şeyi geliştirmektedirler. Akıl gücün bir başka yönü de “teorik” güç (*kuvve akliyye ilmiyye*) olarak isimlendirilen husustur. Bu güç çoğunlukla, insanların yapmasına, etkilemesine veya üretimine konu olmayan bilgi nesnelereyle ilgilendiği yönünde olumsuz bir tarzda tanımlanmaktadır. Buna rağmen Fârâbî'nin zihninde akıl gücünün (*kuvve nâtıka*) sadece faydalı şeylere, yani ferdî ve içtimaî hareket ve düşünceler açısından erdemli olana değil, bunun ötesinde gerçek mutluluğu oluşturan şeylere yönlendirildiği açıktır: Felsefe ya da tabiat aracılığıyla mutlak anlamda bilinen mevcudatın bilgisi.

Pratik ve teorik felsefe arasındaki geniş ayırım, Fârâbî'nin dönemindeki felsefî

müfredatta iyi bir şekilde ortaya konulmuştur. Pratik bilimler ahlak, “ev idaresi” (ekonomi) ve “şehirlerin idaresi”ni (“siyaset”) kapsamaktadır ki bunların hepsi ferdî davranış ve içtimaî etkileşim sahalarında mutluluğa sevk etmektedir. Teorik bilimler ise matematik bilimler (quadrivium), “fizik” veya tabiat felsefesi olarak isimlendirilen alanı (dünya ve dünyayı oluşturan unsurları, insan nefsi yani psikoloji de dahil olmak üzere araştırmak) ve diğer bütün bilimlerin araştırma ilkelerini içeren en üstün bilim olan metafiziği içermektedir. Teorik bilimleri tahsil etmek, insanî mutluluğun en yükseğine ulaştırmaktadır: İnsan nefsinin mükemmelliği. Bu noktada felsefî müfredatın, tam olarak kainatın yapısından etkilenen iki farklı bilgi nesnesi temel alınarak düzenlendiği hususu son derece önemlidir. Bilgi nesnelerinin bu ayırımına dayanarak Fârâbî, epistemolojinin iki düzeyini (Aristoteles tarafından tasnif edilen pratik ve teorik bilimler) düzenlemekte, yine bilinçli olarak bunları kendi ontolojisiyle (bu bilimler bilfiil gerçek olanı ihtiva etmektedir) ilişkilendirmekte ve nihayetinde bunları hem tarihî olarak (insan bilgisinin ilerlemesindeki ardışıklık) hem de ferdî düzeyde (insanların düşünmeyi öğrenme yolu) insan düşüncesinin evrimi içinde değerlendirmektedir.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde, nefs/ruh kavramı çerçevesinde Fârâbî'nin epistemoloji ve psikoloji öğretisi üzerinde durulmuş; faal akıl ve mutululuk kavramları açısından insanın bilgi edinme süreçleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Bölüm Soruları

1. Aşağıdakilerden hangisi insan nefsinin meydana getirdiği temel güçlerden biri değildir?

- A-) Akıl
- B-) İstek
- C-) Hayal
- D-) Duygu
- E-) Duyu

2. Bedenin ölümünden sonra tek başına varlığını sürdüren güce ne ad verilmektedir?

- A-) İstek
- B-) Ruh
- C-) Aklî ruh
- D-) Aklî nefis
- E-) Hayal gücü

3. Aklî bir varlık olarak insanın nihâî mutluluğu ve akletmekle mümkündür.

Yukarıdaki boşlukları doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

- A-) Bilkuvve - sürekli
- B-) Kısmen - bilfiil
- C-) Sürekli - bilfiil
- D-) Daima - hızlı
- E-) Hızlı - sürekli

4. “Onun insanla ilişkisi, güneşin görmeye olan ilişkisi gibidir. Güneş görme için ışığı sağlar ve güneşten sağlanan ışıkla, bundan önce sadece görebilme gücüne sahip olan göz bilfiil görür.”

Yukarıdaki alıntıda Fârâbî akıl ile aşağıdakilerden hangisi arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır?

- A-) Faal Akıl

B-) Tanrı

C-) Âlem Ruhü

D-) Varlık

E-) İlk Sebep

5. Düşünme süreci cüz'î maddî şeyleri çevirme kabiliyetini gerektirmektedir.

Yukarıdaki boşlukları doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

A-) Hareketsiz cisimlere

B-) Gayri maddî varlıklara

C-) Zamansal maddelere

D-) Tikel varlıklara

E-) Küllî akledilirlere

Cevaplar

1)d,2)d, 3)c,4)a, 5)e

1. İnsanın akıl ve düşünme süreçlerini Fârâbî'ye göre açıklayınız.

2. Akletmek/düşünmekle mutluluk arasında nasıl bir ilişki vardır?

3. Fârâbî'ye göre mutluluk ile felsefe arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir?

4. "Akledilir" ne demektir?

5. Diğer canlıların nefisleriyle insan nefsi arasındaki fark neden ibarettir?

13. FÂRÂBÎ'YE GÖRE MANTIK VE FİLOZOFUN EĞİTİMİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

13.1. Fârâbî'ye Göre Mantık ve Filozofun Eğitimi

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. Kavramsallaştırma ve onaylama kavramlarını açıklayarak birer örnek veriniz.
2. Burhanî kıyas ve kanıtlama ne demektir?
3. Burhanî olmayan kıyas ve kanıtlamlar nelerdir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
13	Fârâbî'nin mantık öğretisi ve bu öğretide burhanî bilginin yeri hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
13	Felsefe eğitimi açısından mantığın yerini, Fârâbî açısından, öğrenmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Kavramsallaştırma
- Onaylama
- Burhan

Giriş

Bu bölümde Fârâbî'nin mantık anlayışına biraz daha yakından bakıp mantığın hem filozofun eğitimindeki yerini hem de toplumsal hayat açısından önemini irdelemeye çalışacağız.

13.1. Fârâbî'ye Göre Mantık ve Filozofun Eğitimi

Pratik ve teorik bilimlerin her birinde Fârâbî'nin müfredatı, bilimsel incelemenin en üstün aracı olan, insanların farklı düşünce nesnelere hakkında karar verme kabiliyetlerini mükemmelleştiren ve daha da önemlisi zihni hataya karşı koruyan mantık tahsilinin zorunluluğunu vurgulamaktadır. Fârâbî'nin mevcut eserlerinin önemli bir kısmı mantıkî inceleme ve söylemin farklı türleriyle ilgilenmektedir. Aristotelesçi *Organon*'un İskenderiye'deki Yeni Aristotelesçilerin şerh geleneği ve tabii ki Fârâbî'nin hocaları tarafından kurulan Aristotelesçi Bağdat okulu içinde işgal ettiği yer dikkate alındığında bu vurgu bir anlam kazanmaktadır.

Fârâbî'nin mantığa dair şerh ve yeniden ifadelendirmeleri, Porphyry'nin tüm mantık külliyatına giriş mahiyetindeki *Isagoge*'siyle birlikte Aristotelesçi *Organon*'un tamamını (*Kategoriler, Yorum Üzerine, Birinci ve İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik İtirazlar, Retorik ve Poetik*) ve son olarak da mantık ve dil arasındaki ilişkiye odaklanan orijinal eserleri kapsamaktadır. Bu kapsayıcılık, Hıristiyan Süryanice entelektüel bağlamda mantık tahsil geleneğinin güncellenmesi sürecinde bir doruk noktasını temsil etmektedir. Daha önce öğrenciler *Birinci Analitikler*'in ortalarına kadar okuyabiliyorken, Fârâbî'nin ortaya koyduğu yeni müfredat, kesin doğruya götürmesi açısından burhanî kıyasa özel bir önem atfetmek suretiyle, kıyasî olan ve olmayan sanatların hepsine dair bilgiye vurgu yapmıştır.

Fârâbî'nin mantık eserlerinin neşirleri göreceli olarak yakın zamanlarda yayınlandığından, onun bu alana katkılarına dair kapsamlı çalışmalar yapılmayı beklemektedir. Ancak şu andaki akademik çalışmalar Fârâbî'nin bu alandaki düşüncelerinin iki vechesine dikkat çekmektedir: Mantık ve gramerle ilgili yaklaşımı ve insan düşüncesinde kesinliği oluşturan şeylere dair telakkisiyle bu telakkinin, mantıkî söylemin düzeylerini belirleme tarzıyla olan ilişkisi.

Fârâbî'nin mantık ve gramerin göreceli değerlerine yönelik ilgisi, felsefe öğretimi konusunda mantık ve gramer hakkındaki tartışmaların mezc edildiği Yeni Aristotelesçi geleneğin mirasçısı olmasının bir sonucudur. Fârâbî'nin bu konuya ilgisinin, kendi zamanında mantık ve Arapça gramerin sahip oldukları ilmî kıymete dair tartışmaya doğrudan bir cevap olduğu da ileri sürülmüştür. Söz konusu tartışma, idealize edilmiş bir şekilde, mantığın bir üst-dil çeşidi olarak evrensel geçerliliğini savunan mantıkçi Ebû Bîşr Mattâ b. Yûnus ile Arapların metodolojik hatalara karşı kendilerini korumalarına yardımcı olacak Arapça gramerle sahip olduklarından hareket edip “yabancı” bir bilim olan mantığı küçümseyen nahivci Sîrâfî arasındaki retorik mücadelede ortaya konmuştur. Bu meseleye dair modern ilmî çalışmalar son zamanlarda dikkate değer bir oranda artmıştır, ancak Fârâbî'nin gelişmekte olan Aristotelesçi mantıkla bir tür evrensel gramer olarak ilgilendiği hususu halen tartışmaya açıktır. Her halükârda Fârâbî'nin en azından *Organon*'un teknik terimlerini döneminin sade diliyle açıklamak suretiyle Arap dili içinde onu “tabii hale getirmeye” çabaladığı görülmektedir. Mantığa dair bütün bu giriş kitaplarında Fârâbî, terimlerin, günlük kullanımlarından mantık için gerekli olan teknik anlamlarına intikal edişlerine dair örnekler sunmaktadır. Ayrıca o, “gramerin dil ve ifadelerle olan ilişkisinin mantığın akıl ve akledilirlerle olan ilişkisi gibi olduğunu” ele almaktadır. Fârâbî'nin mantığı

“tabiileştirmesi”ne dair bir diğer örnek de dönemin fakih ve kelamcıları tarafından kullanılan temsilî akıl yürütmeyi, Aristotelesçi retoriğin terimleriyle açıklamasıdır.

Fârâbî'nin mantığı ele alışına dair daha kapsamlı ve muhtemelen daha verimli bir tartışma da onun kesinlik (*yakîn*) teorisi ve bilimsel kesinliğe ulaşmadaki ve insanların farklı kabiliyetlerini açıklamadaki değerleri açısından değişik kıyas şekillerinin derecelendirilmesiyle ilgilidir. En temel düzeyde Fârâbî insan aklının iki eylemini tanımlamaktadır: “Kavramsallaştırma” (*tasavvur*) ve “onaylama” (*tasdîk*). Kavramsallaştırma, zihnin basit kavramları (terimleri), onların temel tabiatlarını tanımlamak amacıyla düşünmesi halinde ortaya çıkmaktadır. Onaylama ise doğrudan doğruya bileşik kavramlara (önerme) ve bunların doğruluk veya yanlışlığının doğrulanmasındaki sonuçlara yöneliktir. “Mükemmel onaylama”, tam anlamıyla kesinliğe yol açan zihnî hükümdür; sadece bir düşünce nesnesinin gerçekten o tür bir şey olması değil, fakat bir kimsenin o şeye dair bilgisinin aynı derecede doğru ve başka türlü olamayacak şekilde olmasıdır. Burada yine Fârâbî'nin epistemoloji ve ontolojiyi mezc ettiğini görmekteyiz: Fârâbî'nin mükemmel onaylama şeklindeki kesinliği, bize, bir şeye dair bilginin bizzat o şeyin kendisi olduğunu temin etmektedir. Bütün kavramsallaştırma ve onaylamaların bu düzeyde bir kesinlik doğurmadığı açıktır ve Fârâbî'nin Aristotelesçi kıyasa dair “bağlam teorisi” bu noktada bir işleve sahiptir. Fârâbî *Organon*'u oluşturan kitapları konularına göre tasnif etmektedir. *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler* bütün söylem şekillerine uygulanmaktadır. Kıyasları aşağıdaki sıraya göre ele alan sonraki kitaplar ise tüm zihnî onaylama ve söylem çeşitlerini içermektedir: *Burhanî (İkinci Analitikler)*, *diyalektik (Topikler)*, *retorik*, *sofistik* ve *poetik*. Fârâbî ile birlikte, mantığın Yeni Aristotelesçi gelenekten tevarüs edilen orijinal, tasvir edici tasnifi, epistemolojik gerçeğe aktarılmaktadır: Bunlar, insan zihninin kendi çerçevelerinde düşündüğü beş kıyas şeklidir. Bu epistemolojik ayırım daha sonra, sözkonusu düşünme şekillerinin nefsin akıl ve hayal güçleriyle ilişkisi sebebiyle psikolojiyle sentezlenmektedir. Son olarak bu epistemoloji, ontolojik bir tasnife aktarılmaktadır: Bu düşünce şekillerinin nesnelere, varlıkların hiyerarşik düzenine uymaktadır.

Mantık, bilimlerin ayırımına dayanak oluşturan yegane metodoloji ve burhanî kıyas (*kıyâs burhânî*) da “mükemmel onaylamaya” veya mutlak kesinliğe ulaştırılan yegane araçtır. Kıyasın geri kalan çeşitleri ya zihni burhana ulaşma doğrultusunda eğitmeye veya başkalarının olduğu kadar kişinin kendi düşünce süreçlerinde de yüz yüze geleceği hatalara karşı onu koruyacak araçlar sağlamaya hizmet etmektedir. Burhana atfedilen bu değer bir başka ilgi çekici soruyu gündeme getirmektedir: Mükemmel filozoflar burhan yoluyla gerçeğe ulaşma gücüne sahipken, mutluluğa giden yolda yürümek istemeyen veya buna istidadı olmayan diğer insanların durumu ne olacaktır? Fârâbî bu noktada yine Aristotelesçi mantığı, sahip olduğu tek tanrılı ortamda “tabiileştirmektedir.” Filozoflar burhanî kıyaslar çerçevesinde düşünmektedir ki bu tür kıyaslar, insanı nihaî mutluluğu olan “kazanılmış” akıl düzeyine sevk eden süreçte Faal Akıldan “ikinci akledilirler” olarak aldıkları önermelerden müteşekkildir. Diğer insanlar sözkonusu olduğunda ise peygamberliğin hem dinî hem de içtimaî işlev olarak rolü, bu burhanî hakikati, onların anlayabileceği retorik şekillere nakletmek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kıyas sanatlarının bu sosyal işlevi bağlamında ve Fârâbî'nin hakikatin muhtelif kıyas çeşitleri tarafından ortaya konan farklı düzeylerine dair tavsifi çerçevesinde ilim adamlarının Fârâbî'nin "siyaset" felsefesi olarak isimlendirdiği şeyi anlayabiliriz. Senkretizminin, *Varlıkların İlkeleri ve Görüşlerin İlkeleri*'deki en orijinal takdiminde Fârâbî, kozmoloji ve psikolojiye dair sunumunu, insanların içinde yaşadıkları farklı toplum türlerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak nihayete erdirmektedir. Bu muhtelif sosyal teşekküller ve onları teşkil eden unsurlara dair sunumunda Fârâbî, insan toplumunun aşamalı yapısını, kozmolojik hiyerarşiye dair görüşlerinde resmettiği ahengi yansıtan en mükemmel olandan, maddî karmaşanın ahengin yerini aldığı en kötüsüne kadar ortaya koymaktadır. Fârâbî bu çerçevede müstakil bir "siyaset felsefesi" disiplinine dair bir taslak çizmemektedir. Bilakis o, "doğru" ve "yanlış" düşünme, yani burhanî, diyalektik, retorik, sofistik ve poetik düşünme şekilleriyle algılanıp bunlar yoluyla biçimlendirilen farklı dünyalar tarafından ortaya konan çoklu gerçekliği açıklamaya çabalamaktadır. Fârâbî bir anlamda insanların dünyasının, kurulan felsefî bir sistem aracılığıyla arz ettiği açık farklılığı gözler önüne sermektedir. Bir başka anlamda ise onun sözkonusu sosyal düzenlere dair sunumu, felsefenin peşinden gitmeye istidatları olmayanların hatırına yer verilmiş aynı derecede retorik bir sunumdur: Varlıkların gerçek düzeniyle ilgili olan burhanî hakikatler burada kitleler için yeni bir şekle büründürülmüştür. Fârâbî'nin felsefesindeki sistemleştirmenin özü bu noktada gerçekten ustacadır: İnsan toplumunu daha geniş olan kozmolojiye dair sunumun içinde ele almakta; Fârâbî'nin kaniatta gördüğü ilahî düzenin esas alınmasıyla üretilen bir eğitim müfredatı ileri sürmekte ve mutlak hakikate dair sözkonusu müfredatı, "doğru düşünme"nin gelişimi aracılığıyla mutluluğa giden çetin yolda yürümeye istidadı veya arzusu olmayan insanların da anlayabileceği mecazî terimlerle ifade etmektedir.

Belki de Fârâbî eserlerini Arapça kaleme alan ilk dönem filozoflar içinde en sistematik olanıdır. Onun dehası ne Râzî'nin aşırı eklektisizminde ne de İbn Sînâ'nın bizzat kendisi tarafından ilan edilen parlak zekasında yatmaktadır. Bilakis onun dehası, kendisinden önceki pek çok düşünce akımını diriltmesinde, birbirinden farklı unsurları felsefî olarak tutarlı bir bütün içinde bilinçli bir şekilde sistemleştirmesinde ve bütün bunların ötesinde insanın mutluluğa giden yoluna dair düşünceli fakat ısrarcı ifadelerindedir:

"İnsan bu dünyanın bir parçasıdır ve şayet onun amaç, faaliyet, fayda ve mekanını anlamak istiyorsak öncelikle bir bütün olarak dünyanın amacını bilmeliyiz ki bu sayede insanın amacı yanında insanın zorunlu olarak bu dünyanın bir parçası olduğu ve sözkonusu amacın bir bütün olarak dünyanın nihaî amacını gerçekleştirme açısından da zorunluluğu bizim için açık olsun. Dolayısıyla ulaşmak arzusunda olduğumuz bir şeyi bilmek istiyorsak, arzuladığımız şey için mutlaka insanın amacını ve insanın mükemmelliğini bilmeliyiz."

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde Fârâbî'nin felsefe açısından mantığa biçtiği rolün ayrıntılarını ve felsefe eğitiminde mantığın rolünü öğrendik.

Bölüm Soruları

1. İki ya da daha çok terimden oluşmuş yapıları inceleyen mantık bölümü aşağıdakilerden hangisidir?

- A-) Önergeler
- B-) İkinci Analitikler
- C-) Kategoriler
- D-) Topikler
- E-) Safsata

2. Aşağıdaki eserlerden hangisi ispat teorisi ve kesin bilginin koşullarını incelemektedir?

- A-) Kategoriler
- B-) Önergeler
- C-) Şiir
- D-) Retorik
- E-) İkinci Analitikler

3. İkna sanatını inceleyen mantık bölümü aşağıdakilerden hangisidir?

- A-) Birinci Analitikler
- B-) İkinci Analitikler
- C-) Şiir
- D-) Retorik
- E-) Topikler

4. Diyalektiğin mahiyetini ve şartlarını inceleyen mantık bölümü aşağıdakilerden hangisidir?

- A-) Topikler
- B-) Retorik
- C-) Şiir

D-) Kategoriler

E-) Birinci Analitikler

5. Fârâbî'ye göre mantık biliminde kıyas oluşturmanın amacı aşağıdakilerden hangisine ulaşmaktır?

A-) Burhanî kıyas

B-) Retorik kıyas

C-) Şiirsel kıyas

D-) Diyalektik kıyas

E-) Sofistik kıyas

Cevaplar

1)a, 2)e,3)d, 4)a, 5)a

1. Gramer-mantık ilişkisine dair Fârâbî'nin yaklaşımını özetleyip bunun tarihî arka planı hakkında bilgi veriniz.

2. Kavramsallaştırma ve onaylama kavramlarını açıklayarak birer örnek veriniz.

3. Burhanî kıyas ve kanıtlama ne demektir?

4. Burhanî olmayan kıyas ve kanıtlamlar nelerdir?

5. Mantığın siyaset felsefesiyle ilişkisini Fârâbî açısından değerlendiriniz.

14.FÂRÂBÎ'NİN TOPLUM VE SİYASET ANLAYIŞI

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

14.1. Fârâbî'nin Toplum ve Siyaset Anlayışı

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1. İnsanın toplumsallığını nasıl temellendirebilirsiniz?
2. Toplumlari sınıflamak isteseniz bu konuda hangi kriterleri kullanırsınız?
3. Toplumsallık ile mutluluk arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
14	Fârâbî'nin toplumsallık ve mutluluk arasında kurduğu ilişki hakkında bilgi sahibi olmak.	Okuyarak
14	Fârâbî'nin siyaset teorisini ve bu teori içindeki ideal devlet anlayışının ayrıntılarını öğrenmek.	Okuyarak

Anahtar Kavramlar

- Mutululuk
- Erdemli şehir
- Erdemsiz

şehir

Giriş

Fârâbî, metafizik ve kozmolojiye dair teorilerinin ardından insanın bilgi süreçlerini ele alarak sözü insana ve topluma getirmekte ve erdemli toplumun kuruluş şartlarını inceleyip ardından erdemsiz toplum türlerini ele almaktadır. Bu bölümde Fârâbî'nin toplum anlayışı sözkonusu iki toplum türü etrafında işlenecektir.

14.1. Fârâbî'nin Toplum ve Siyaset Anlayışı

Fârâbî'nin mensubu bulunduğu felsefî gelenek insanı toplumsal/siyasî bir varlık olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla insan, doğasından kaynaklanan bir zorunluluk gereği diğer insanlarla birlikte yaşamak durumundadır. Çünkü insanın yaratılışının gayesi olan yetkinlikler ancak böyle bir ortamda yani toplumsal/siyasal düzen içerisinde elde edilebilecek niteliktedir. İnsan maddî ve manevî yetkinliklerini ancak başkalarıyla işbirliği kurarak elde eder. Bu durumda birey kendi başına yeterli değildir; o yetkinliklerine toplumsal yaşayış içerisinde ulaşır ve sosyal varlık olarak kendini toplumda gerçekleştirir. Bu sebeple bireyin toplum içerisinde değerlendirilmesine paralel olarak ahlak felsefesi, siyaset felsefesi içinde incelenmektedir. Fârâbî'nin ilimler sınıflamasında ahlak ilminin yer almamasının sebebi de budur.

Fârâbî'ye göre insanlar eşit donanımlara sahip olarak doğmazlar. Her şeyden önce faal akıl tarafından verilen ve mutluluğa giden yolun başlangıcını oluşturan ilk bilgilerin algılanmasında yani entelektüel kapasite bakımından insanlar eşit değildir. Her insan onları alma yatkınlığında yaratılmamıştır. Bazı insanların yaratılışları onların hiçbirini almaya elverişli değildir. Bazıları onları olduklarından farklı olarak alırlar. Sayıca daha az olan bazıları ise onları oldukları şekilde kabul etme yatkınlığı gösterirler ki, sağlıklı insanî yaratılışa sahip olup mutluluğu elde edebilecek olanlar da bunlardır. İnsan türüne ait özellikleri kuvve halinde taşıyan sağlıklı insanlar da yetenek, yatkınlık ve genel olarak yaratılış bakımından farklılık arz ederler. Yani her insan sahip olduğu doğal imkânları aynı ölçüde gerçekleştirme başarısı gösteremez. Şu halde gerçeğin algılanmasına ilişkin derecelenme bir taraftan toplumsal yaşayışı zorunlu kılarken bir taraftan da toplumsal statülerin oluşmasına temel teşkil etmektedir. İnsanların eşit olmayan yetenek ve yatkınlıklara sahip olduğunu ileri süren bu kurama göre hem yönetici olmanın hem de yönetilen olmanın doğayla bir ilişkisi vardır. Ama bunun yanında doğal yatkınlık eğitimle desteklenmezse önemini yitirebilir. Çünkü yaratılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildiklerinde daha uygun yaratılışa olan fakat o konuda eğitilmeyenlerden daha üstün olurlar.

Toplumsal/siyasal varlık sahası, Fârâbî'ye göre, doğanın mecbur bıraktığı sebeplerden dolayı vardır, fakat onun kurulu şekillendirilmesi iradenin etkinlik alanına girmektedir. Dolayısıyla toplumlar ve siyasal rejimler iradî organizasyonlardır ki bunlar iradenin yaratımları olarak siyaset felsefesinin de konusunu oluşturmaktadırlar. Her insanî etkinlik teleolojik bir belirlenim içerisinde gerçekleştiği için toplumsal/siyasal teşekküller de belli gayelere yönelik olarak kurulurlar. Farklı gayeler farklı mutluluk arayışlarıdır ama insanın metafizik özüne uygun tek bir mutluluk vardır ve o ancak mükemmel ve erdemli toplumda elde edilebilir. Fârâbî'ye göre erdemli olmakla belirlenen amaç arasında sıkı bir ilişki vardır; amacın niteliği, o amaca yönelik davranış veya davranışlar bütününe niteliğini de belirler. Mesela gerçek mutluluğu gaye edinen davranış iyi, ona giden yolda engel teşkil eden davranış kötüdür. Bu anlayış doğrultusunda Fârâbî toplumları amaçlarına göre genel olarak erdemli ve erdemsiz toplumlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Amaç sözkonusu olunca kriter olarak devreye giren ana kavram ise mutluluktur. Gerçek mutluluğa ulaşmak için kurulmuş toplumlar erdemli, sahte mutluluklara ulaşmak için kurulanlar erdemsizdir.

Gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araya gelip yardımlaşan insanların oluşturduğu toplum, erdemli toplumdur. Fârâbî erdemli bir toplumsal/siyasal organizasyonun en belirgin niteliği olarak uyumu göstermektedir. Toplum bu açıdan bir taraftan âleme, bir taraftan da sağlıklı bir organizasyona benzetilmektedir. Erdemli toplumun temel niteliği olan uyum, her şeyden önce onu oluşturan bireylerin tamamında var olan ve hakikati kavramanın asgari standardını oluşturan sağlıklı yaratılış zemininde bulunur. İdeal ve erdemli devlette iş, yetenek ve idarî farklılıklar bu ortak doğal zemin üzerinde erdemli başkanın eğitimi ve yönlendirmesi sayesinde bir ahenge kavuşur.

Nasıl her organizasyon için öncelikle işi başlatacak bir kişiye, bilfiil var olan bir faile ve ilkeye ihtiyaç duyuluyorsa, erdemli toplum için de böyle bir kişiye ihtiyaç vardır ki, o da ilk başkandır. Fârâbî erdemli toplumun kurucusu olan mutlak anlamda ilk başkanı ideal (kâmil) insan olarak görür ve bu müstesna kişinin, işini hiçbir insanî katkıya gereksinim duymadan gerçekleştirdiğini söyler. Fârâbî'nin ilk başkanı, insanlığın her bakımdan en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. O, mutluluğa götüren her fiile vâkıf olup bunu her seviyeden insana en iyi biçimde anlatma gücüne sahiptir. Fârâbî ideal devletin kurucusu olan ilk başkanın tabiat bakımından beden, ruh ve ahlâka ilişkin on iki temel özellikle donatılmış olması gerektiğini belirtir:

1. Gerektiğinde savaşmak için tam ve kusursuz bir beden, fiziksel uygunluk.
2. Söylenenleri en iyi şekilde anlama ve algılama yeteneği
3. Güçlü bir hafıza
4. Yüksek zekâ ve seri kavrayış
5. Açık ve anlaşılır konuşma yeteneği
6. Öğrenmeye ilişkin sevgi ve bu yolda meşakatlere katlanma gücü
7. Doğruyu ve doğruları sevmek, yalandan ve yalancılardan nefret etmek
8. Yeme içme ve cinsel isteklerden uzak durmak, zevk ve eğlenceden kaçınmak
9. Yüksek ruhlu ve asil olmak, düşkünlüklerden uzak durmak
10. Altın, gümüş ve benzeri dünyevî malları değersiz görmek
11. Âdil olmak ve adaletin tesisi için çaba harcamak; zulüm ve baskıdan uzak durmak ve bu tür uygulamalara karşı çıkmak
12. Yüksek bir azim ve kararlılıkla işlerini gerçekleştirmek, korku ve zaafa düşmeden gerekli gördüğü işleri cesurca yapmak.

Fârâbî erdemli yöneticiliğin ideal vasıflarını taşıyan kişiler bulunmazsa önceki yöneticilerin koyduğu yasaların korunacağını ve devletin onlara göre idare edileceğini

söylemektedir. Devleti bu doğrultuda yöneten başkanı da “geleneği sürdüren başkan” şeklinde isimlendirmektedir. Fârâbî'nin zihnindeki ideal yönetim tarzı mutlak monarşi olarak görünmektedir. Ama gerekli şartların gerçekleşmediği durumlarda iki hükümdarlı yönetimleri ve hatta aristokrasiyi de ideal devletin devamı için uygulanabilir görmektedir. Ne olursa olsun Fârâbî'de ideal yönetim için vazgeçilmez olan şey, vahiy destekli politik güçle felsefi donanımın birbirini tamamlamasıdır.

Buna karşın erdemsiz toplumlar ise gerçek anlamda mutluluğu değil de onun yerine konulabilecek herhangi bir mutluluğu temel alan her din ve her toplumsal/siyasal düzene tekabül etmektedir. Bu çerçevede Fârâbî dört erdemsiz devletten bahsetmektedir:

1. Cahil şehir: Cehalet temelli toplumlarda ideal toplumsal örgütlenmenin gayesini oluşturan metafizik boyut göz ardı edilmiş, bunun yerine içinde yaşadığımız dünyaya, maddî dünyaya ait şeyler hedef haline getirilmiştir. Fârâbî bilgisizlik temeline dayalı altı tür toplumdaki bahseder:

a. Zorunlu ihtiyaçların karşılanması için bir araya gelen zorunluluk şehri.

b. Maddî zenginlikleri hayatın gayesi haline getiren, maddeci bir esas üzerine kurulan zenginlik şehri.

c. Yeme içme ve cinsel ilişki gibi bedensel hazlarla oyun ve eğlence gibi hayalî zevkleri elde etmede işbirliği yapan bayağılık/düşüklük şehri.

d. Toplumun egemenlik, soy, zenginlik ve benzeri liyakat ilkelerine göre derecelendiği, şeref arayışında aşırıya giden şeref ve üstünlük şehri.

e. Başka toplumlar üzerinde hakimiyet kurmak üzere biraraya gelen zorba devlet.

f. Herkesin dilediğini yapıp özgürce davrandığı ve yasa karşısında eşit olduğu demokratik devlet. Ahlakî yaşayış, düşünüş ve davranış bakımından çeşitliliğin alabildiğine çok olduğu b toplumlarda gerçek otorite halktır. Yöneticiler halkın iradesini yansıtmak ve onlara hizmet etmek durumundadırlar. En çok imrenilen ve dolayısıyla her ustan en çok göç alan bu şehirde erdemli insanların yetişmesi de mümkündür. Dolayısıyla cahil toplumlar içerisinde erdemli topluma geçişin sağlanabileceği en uygun ortam, zorunlu ihtiyaçları karşılamak için kurulan toplumlarla demokratik şehirlerde bulunmaktadır.

2. Fâsık şehirler: Bu şehirler, ilkelere ilişkin bilgi ve inanç bakımından erdemli şehir mensuplarından farklı olmayan ama ahlakî davranış ve yaşayış bakımından tamamen bilgisiz şehirlerin gayelerine katılan insanlardan oluşmaktadır. Bu tür şehirlerin halkı gerçek mutluluğa erişemez.

3. Değişmiş şehirler: Bu şehir, erdemli şehrin inanç, fiil ve yasalarının değiştirilip dönüştürülmesi ile onun yerine geçmiş şehir türüdür. Böylelikle hakiki mutluluğun ilkelerinin yerine sahte mutluluk ilkeleri bu şehrin mensupları arasında hâkim olmuştur.

4. Sapkın şehir: Bu tür yönetimlerde bilgisiz şehirlerden farklı olarak belli bir bilgi temeli mevcuttur. Öyle ki, ilk başkan kendisini bir filozof ve erdemli bir insan olarak tanıtmakta ve yönetimini bu temeller üzerine kurma iddiasını taşımaktadır. Yönetimi altındaki insanlar da onun bu niteliklere sahip olduğu konusunda hemfikirdir. Gerçekte ise hem başkan hem yönetimi altında bulunanlar sapkınlık içerisindedir. Dolayısıyla kendileri her ne kadar gittikleri yolun doğru olduğuna inanıyorlarsa da elde etmeyi ümet ettikleri mutluluk gerçek değil, zanna dayalı bir mutluluktur.

Uygulamalar

--

Uygulama Soruları

--

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bu bölümde Fârâbî'nin toplum ve siyaset anlayışı, onun erdemli şehir ve yöneticiye dair açıklamaları ve erdemsiz şehirleri sınıflaması çerçevesinde ele alınmıştır.

Bölüm Soruları

1. Gerçek mutluluğa ulaşmak için kurulmuş toplumlar

Yukarıdaki boşluğu doğru bir şekilde tanımlayan uygun seçeneği bulunuz.

A-) Adaletli

B-) Erdemli

C-) Erdemsiz

D-) Ahlaklı

E-) Doğru

2. Aşağıdakilerden hangisi, Fârâbî'ye göre ideal devletin kurucusunda bulunması gereken özelliklerden biri değildir?

A-) Fiziksel uygunluk

B-) Güçlü hafıza

C-) Zekâ

D-) Cesaret

E-) Atılganlık

3. Fârâbî'ye göre yeme içme ve cinsel ilişki gibi bedensel hazları elde etmede işbirliği yapan şehir hangi adla anılmaktadır?

A-) Bayağılık şehri

B-) Fâsık şehir

C-) Zorunluluk şehri

D-) Zenginlik şehri

E-) Zorba şehir

4. Fârâbî'ye göre herkesin dilediğini yapıp özgürce davrandığı ve yasa karşısında eşit olduğu devlet aşağıdakilerden hangisidir?

A-) Üstünlük şehri

B-) Zorba şehri

C-) Demokratik şehir

D-) Bayağılık şehri

E-) Değışmiş şehir

5. Bilgi ve inançları erdemli şehir mensupları gibi olan ancak onlar gibi yaşamayan şehre Fârâbî hangi adı vermektedir?

A-) Fâsık şehir

B-) Değışmiş şehir

C-) Üstünlük şehri

D-) Şeref şehri

E-) Zorunluluk şehri

Cevaplar

1) b, 2)e, 3)a, 4)c, 5)a

1. Fârâbî insanın toplumsallığını nasıl temellendirmektedir?

2. Toplumsallık ile mutluluk arasındaki ilişki Fârâbî'ye göre nedir?

3. Fârâbî toplumları hangi kritere göre tasnif etmektedir?

4. Fârâbî'nin ideal/erdemli devletinin var olma ihtimali sizce var mıdır?

5. Fârâbî'nin erdemsiz şehir türlerini günümüzdeki yönetim tarzlarıyla kıyaslayınız.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter - Peter E. Pormann (2012), *The Philosophical Works of al-Kindî*, Karachi: Oxford University Press,.

Adamson, Peter - Richard C. Taylor (2007), “Giriş”, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, s. 1-10.

Alper, Ömer Mahir (2012), “İslam Felsefesine Giriş”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 13-51.

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

D’Ancona, Cristina (2007), “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflâtunculuk”, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, s. 11-33.

Daiber, Hans (2004), “İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?: İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XLV/2, s. 355-377.

Gutas, Dimitri (1983), “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdâd”, *Der Islam*, sy. 60, s. 255-67.

Gutas, Dimitri (2010), “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. - çev.M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, , s. 267-297.

Gutas, Dimitri (2003), *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, çev.Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Ivry, A. (1974), *Al-Kindî’s Metaphysics*, Albany: SUNY Press.

İbn Sînâ (1966), *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, nşr. el-Eb Kanavâtî- Mahmud el-Hudayrî - Fuâd el-Ehvânî, [Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’l-kitâb].

İbn Sînâ (1298), *Risâle fî aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye, Tis’u resâil fî’l-hikme ve’t-tabî’iyyât* içinde, Kostantiniye: Matba’atü’l-cevâib,.

İbn Sînâ (1980), *Uyûnü’l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt-Beyrut: Vekâletü’l-matbû’ât - Dâru’l-kalem.

Kaya, Mahmut (1995), “Fârâbî”, *DİA*, c. XII, s. 145-162.

Kaya, Mahmut (1995), “Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni I”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. II/3, s. 9-14.

Kaya, Mahmut (1995), “Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni II”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. III/2, s. 25-42.

Kaya, Mahmut (2002), “Kindî, Ya’küb b. İshâk”, *DİA*,c.XXVI, s. 41-58.

Kaya, Mahmut (2002), *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik.

Kutluer, İlhan (1996), *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Reisman, David C. (2007), “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, s. 59-80.

Terkan, Fehrullah (2006), “İslâm’da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine”, *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, ed. Abdulhamit Birişik –

Ömer Açıköz – Fatih Yavuz, Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, s. 473-486.