

Giriş

Genel anlamda geçmişteki İslam düşüncesi (kelâm-felsefe-tasavvuf)¹ özel olarak ise İslam felsefesi alanında bir kavramı, ekol veya bir kişiyi bugün, şimdi ve burada, tanımaya, anlamaya çalışmak ve üzerinde akademik veya entelektüel düzlemde araştırmalar yapmak nihaî anlamda bir düşünce işçiliği veya tarihsel bir arkeoloji olarak kalacaksa, mezkûr alanda çaba sarfetmenin bir anlamından bahsetmek mümkün olsa da böylesi bir çabanın ‘önemi’ konusunda aynı şeyleri söylemek herhalde mümkün değildir. Zira söz konusu olan ‘İslam düşüncesi’ ve özel olarak da “İslam felsefesi” ise bu alanlar salt ve naif anlamda akademik veya entelektüel araştırma nesneleri değil, bu alanlara hususi mahiyetini veren ‘İslam’ kavramının etrafında teşekkül eden Müslümanları ve dahi onlarla yakından ilişkili olan veya onlar üzerinde öyle ya da böyle hesapları olan insanları yakından ve derinden ilgilendiren hayatî bir mesele olarak karşımıza çıkarlar. Bunun için herhangi bir düşünce ile düşüncemiz arasında azim bir fark vardır. Kendi düşünce geleneğimizi özünde bir geçmiş ve dolayısıyla da bitmiş bir vakıa olarak değil, kendisinde geleceğimizi gördüğümüz, onunla sahih ve otantik bir gelecek tasavvuruna sahip olacağımızı düşündüğümüz geleceğe yönelik bir süreç olarak görürüz. İslam düşüncesi ve özel olarak da İslam felsefesinde geçmişin arkeolojik kalıntılarını değil, geleceğimizin işaretlerini görmek istiyorsak, evveleminde geçmişteki düşünce mirasımızı anlamamızın bir usulünden ve akabinde ise aynı düşünce mirasımızın çağımızda nasıl yorumlanması gerektiğinin bir problematik olarak vazetmek durumundayız.

¹ İslam düşüncesinin kelâm-tasavvuf ve felsefe ile tasvir etmek İslam felsefesini ise özel olarak Grek felsefesinin devamı, yorumu ve İslamî dünya görüşü çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi, yorumlanması ve eleştirisi olarak ele almak kesin ve tartışmasız bir tespite değil, şu an için yaygın kullanıma sahip bir varsayım olarak ifade ettiğimizi belirtmeliyiz.

Bu makalede sözünü ettiğimiz durumu, İslam felsefe geleneğinin kendisine muallim-i sâni (ikinci üstad)² namını verdiği, İslam felsefesinin ilk sistematik ve özgünlük çabasının mümtaz simalarından birisi olan Fârâbî üzerinden ele almak istiyoruz. Makalemizde Fârâbî'yi iki düzlemde, iki farklı bağlamda ve ikili bir düşünce çerçevesinde ele alacağız. Bu yaklaşım aynı zamanda genel olarak İslam düşünce mirasımıza ve özel olarak da İslam felsefesinin entelektüel damarlarını besleyen bütün filozof simalarına yönelik bir anlama ve yorumlama stratejisi içeriyor. Bu anlamda bir düşünürün, geçmişteki mirasını anlama usulü ise günümüzde yorumlama problemi karşılıklı olarak ele alınmalı, düşünürlerimiz gelecek bir geçmiş olarak değerlendirilmelidir. Bir yönüyle geçmiştir, zira tarihsel varlıklar olarak geçmişin belli bir zaman ve mekân formunda yaşadılar; bir yönüyle de gelecektedir, zira bıraktıkları miras bugün için de bir yorumlama ve yeniden yorumlama problemi olarak karşımızda duruyorlar.

Bu ikili anlama ve yorumlama tarzı söz konusu olduğunda bugün İslam felsefesi araştırmalarında karşımıza çıkan “tarihte bilfiil varolmuş gerçeklik” ile “o” gerçekliğin bugün nasıl yazılacağı, ifade edileceği ve anlaşılacağı” problemidir. Elbette İslam felsefesini araştırmakla ilgili olan metodolojik mesele, sadece söz konusu ettiğimiz problemle sınırlı değildir. “İslam düşüncesi tarihi” terimiyle kastolunan araştırma sahasının günümüz açısından mümkün bir verimliliğe mesnet teşkil etmesi, tabiatıyla İslam ve düşünce kavramlarının tarih kavramıyla zaptolunamayacak dinamik manaları ifade etmesinin yanı sıra, tarih kavramına dinamik bir mana atfetmekle de ilgilidir. Eğer tarihten gerek oluşu gerekse gelişmesi bakımından biricik, tamamen kendine özgü, hiçbir yönüyle tekrarlanamayacak ve muayyen etkileri itibarıyla yeniden fikrî alana taşınamayacak ölçüde tarihe gömülmüş, yalnızca geçmişin ürünü sayılabilecek vakaların tespitini anlıyorsak İslam felsefesi tarihinin günümüz entelektüel muhitine sağlayacağı bir zihnî imkânı yahut verebileceği bir fikrî ilhamı yok demektir. Fakat tarihe yalnızca vakaların değil de vakıaların tarihi olarak yaklaşırsa, yeni tabirle söylersek “olay”ın süreksizliği fikri, “olgu”nun sürekliliği fikriyle dengelenmiş olacak; tarihî olayların süreklilik arz eden ve asıl araştırmayı hak eden veçheleri, altını çizdiğimiz “bütüncüllük” endişesi tatmin edildiğinde günümüz ve hatta gelecek açısından da fikir ve ilham verici olabilecektir.”³ Ancak İslam düşüncesini bugün de süren bir olgu olarak görmek onun daha sahih bir zeminde anlaşılması ve yorumlanması noktasında gerekli ama yeterli değildir. Zira söz konusu geçmişin, bugünde anlaşılması,

² Seyyid Hüseyin Nasr, “Why Was al-Fârâbî Called the Second Teacher?”, *Islamic Culture*, vol. LIX, no. 4, October, Haydarâbâd 1985, pp. 357-364.

³ İlhan Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2001/1, s. 90.

yorumlanması ve yazılması da problemlerden azade değildir. Zira; “Bütün tarihsel araştırmalarda olduğu gibi, İslam felsefesi tarihi çalışmalarında da “gerçek” olanın, yani “tarihte bilfiil vücut bulmuş” olanın kendisi kadar, o gerçekliği ortaya koymaya çalışan tarihçinin (araştırdığı konuya ilişkin) tavrı, anlayışı, yöntemi ve tarihsel araştırma ve yazım şekilleri de incelenen sahanın “açıklığa kavuşturulması”, “kavranması” ve “bilinmesi”nde oldukça önemli ve belirleyici olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tarih ve en özelde İslam felsefesi tarihi, “olmuş-bitmiş” bir statik gerçeklik olmak değil, tarihçilerin anlayışları, bakışları ve tarih yazımları yoluyla hâlen olmakta ve oluşmakta olan, her daim üretilen dinamik bir gerçeklik olarak kendisini göstermektedir. Nitekim gerek Batı’da gerekse İslam dünyasında yaklaşık son iki yüzyıldır İslam felsefesi tarihine ilişkin yazımların çeşitliliği, farklılığı ve hatta birbirine karşıtlığı buna tanıklık etmektedir.”⁴ Bu bağlamda ikili bir okuma yapmamız gerekmektedir. Hem kendi geleneğimizi kendi otantik geçmişi içinde anlama hem de bugünün bireyleri olarak sorunlarımız ve ilgilerimiz kapsamında düşünce geleneğimizi ve onun kurucu düşünürlerini yorumlamak.

1. Geçmişteki Fârâbî’yi Anlama Usulü

İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk-İslam filozofu Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî’nin (öl. 950) Türkistan’ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesiç’te yaklaşık 258 (871-872) yılında doğduğu sanılmaktadır. Filozof, Latin Orta Çağı’nda Alfarabius ve Abunaser diye anılır. Sâ mânîler Devleti’nin hâkimiyetinde önemli bir eğitim ve kültür merkezi konumunda bulunan Fârâb’da eğitim programının dinî, eğitim dilinin ise Arapça olduğu, Farsçanın da kısmen edebiyat dili olarak okutulduğu bilinmekte ve bu ortamda Fârâbî’nin iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Bu eğitimin ardından Fârâbî, önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi kendi bölgesinin veya İran’ın önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ederek daha sonra Bağdat’a varacağı akademik bir seyahate çıkmıştır. Bağdat’a gittiğinde kırk yaşını geçmiştir. Fârâbî, burada dönemin en büyük dil bilgini İbnü’s-Serrâc’dan Arapça okumuş, kendisi de ona mantık okutmuştur.⁵

Fârâbî’nin bir bütün olarak anlaşılabilmesi için eserleri anlama ve sınıflandırma noktasında bir farkındalık kazanmak önemlidir. Konuyla ilgili yakından ve eserleri üzerinden yapılan çalışmalara göre Fârâbî’nin felsefî mirası üç ana başlık altında incelenebilir.

⁴ Ömer Mahir Alper, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesi Yorumu: İslam Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 8, s. 116.

⁵ Bkz. Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 145-162.

Felsefeye giriş kitapları: Bu gruba “felsefe-öncesi ahlâk” yanında Eflatun ve Aristoteles’in eserleri ile mantık tahsili için temel giriş kitapları da girmektedir. Bu kısım tarihsel ve pedagojik ahlâk üçlüsü yani ‘Mutluluğu Elde Etmek’⁶, ‘Eflatun’un Felsefesi’,⁷ ‘Aristoteles’in Felsefesi’ni⁸ (tabii ki bunlara ilave olarak Eflatun ve Aristoteles’in Uzlaştırılması⁹) ve mantık ”üçlüsü”nü yani ‘Mutluluk Yoluna Dikkati Çekmek’¹⁰, ‘Mantıkta Kullanılan Lafızlar’,¹¹ Kategorilerin Yeniden İfadelenirilmesi’ni¹² ihtiva etmektedir. Aristoteles’in Felsefesini Tahsile Giriş’te dâhil olmak üzere diğer pek çok eser, bu başlangıç düzeyindeki ders kitaplarının içinde yer almaktadır. Bu türün kökleri de yine İskenderiye’deki felsefe öğretim geleneğinden gelmektedir. Mesela Giriş’te;¹³ söz konusu gelenekte ciddi olarak felsefe tahsil etmeye başlamadan önce ele alınması gereken temel eğitime dair geleneksel on noktanın dokuzunu bulmaktayız. Bu bağlamda ek olarak Fârâbî’nin, kendisinden sonra İslam dünyası yanında Latin dünyasında da büyük bir beğeni kazanan ‘Bilimlerin Sayımı’na¹⁴ da işaret etmek gerekmektedir.

Nikomakhos’a Etik ve Aristoteles’in Organon’unun tamamına yazdığı serh ve yeniden ifadelendirmeler; ayrıca Porphyry’in İsağoci’sinin Fârâbî tarafından çeşitli şekillerde yeniden ifade edilmiştir. Bu eser grubunun en önemli özelliği, Fârâbî’nin mantık müfredatını, sonraki dönem İskenderiye okulunda okutulduğu ve Hristiyan mantıkçıların Süryanice kaleme aldıkları eserlerde devam ettiği şekliyle Birinci Analitikler’in ortalarında

⁶ Fârâbî, *Tahsîlü’s-saâde*, nşr. Matbaatu Meclisi Dâireti’l-Maârifil-Osmâniyye, Haydarâbâd 1345; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay, Ankara 1999.

⁷ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahreddin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985.

⁸ Fârâbî, *Felsefetu Aristotâlis*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1961.

⁹ Fârâbî, *Kitâbü’l-cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 2001; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

¹⁰ Fârâbî, “Kitâbü’t-tenbîh alâ sebîli’s-saâde”, *Resâil’i Fârâbî* içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti’l- Maârifil Osmâniyye, 1346; Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.

¹¹ Fârâbî, *el-Elfâzu’l-musta’mele fi’l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi, El-Mektebetu’z-Zehrâ, Beyrut 1404; Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, çev. Sadık Türker, 2002, sy. 2, s. 93-178.

¹² Fârâbî, “Kitâbu kâtâgûriyâs ey el-mekûlât”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem, Dâru’l-Maşrık, Beyrut trs.

¹³ Fârâbî, “Felsefe Öğrenilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

¹⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

nihayete erdirmeyip söz konusu müfredatı daha da genişletmesidir.¹⁵ Bu genişletmenin İslam entelektüel geleneği açısından önemi dikkat çekicidir. Zira Fârâbî'den önceki entelektüel mahfillerde yaygın olan iki eser Topika/Cedel ve İsagoci'dir. Fârâbî ile birlikte burhan Müslümanların gündemine girmiştir.

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 arasında en iyi bilineni Ârau ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mutedâddâtihâ, ile es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdiu'l-mevcûdât¹⁶ olarak bilinenlerdir.¹⁷

Fârâbî'nin eserleri ile ilgili yapılan bu sınıflandırma, onu kendi bağlamı ve sorunları içinde anlamaya bilmemiz için elzemdir. Düşünce dünyasına baktığımızda ise; “Fârâbî, bir ‘philosophos’ur ve ‘sophia’ın Grek filozofları tarafından dile getirildiğine gerçekten inanmaktadır. Öte yandan o, bir Müslüman aydındır ve mensubu bulunduğu dinin, din olgusu bazında, son derece tutarlı, gerçeğe uygun bir yapıda olduğunu düşünmektedir. İşte böyle bir durum, felsefî hakikatle dinî itikat arasında, birbirlerinden ayrılma çabalarından doğan güçlü bir gerilim meydana gelmektedir ki, bu gerilimde uçları birbirinden kopartmamak için alabildiğince uğraşan Fârâbî’yi görüyoruz. Fârâbî’nin, metafiziği, hemen hemen tamamen böyle bir gerilimi yansıtmaktadır. İlk-neden/Allah, faal akıl/Cebrail, melekler/göksel akıllar, yaratma/sudûr gibi ikili metafizik kavramları bu bağlamda hatırlayabiliriz. Bütün bu konularda, Fârâbî’nin bir filozof olarak dikkat ettiği şey, öyle anlaşılıyor ki, evrensel olan çözümlere ulaşmaktır. Onun evrenseli arayışı, sadece sosyopolitik alanda değil, ele aldığı bütün metafizik problemlerde kendini göstermektedir. Bu, halis bir felsefî tavidir ve bu tavır biz, çok olanı, bir olana irca etme şeklinde formüle edebiliriz. Yeni Platoncu felsefenin bir öğrencisi olarak Fârâbî, sadece bu çokluk evrenini değil, hakikatler alanını da bir olana geri götürme şeklindeki düşüncesi, temel bir ilke

¹⁵ Fârâbî, *Şerâitü'l-yakîn*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1987; Fârâbî, *Şerâitü'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990; Fârâbî, *Şerhu kitâbi'l-ibâre*, thk. Stanley Marrow, Wilhelm Kutsch, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971; Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990; Fârâbî, “Kitâbü'l-kıyâsi's-sağîr”, çev. Mübahat Türker Küyel, *DTCF*, Ankara 1958, c. XVI, sy. 3-4; Fârâbî, “et-Tavtie fi'l-mantık”, *el-Mektebetü'l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1986, çev. Mübahat Türker, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*, Ankara 1958, c. XVI, sy. 3-4, s. 165-243.

¹⁶ *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdiu'l-mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.

¹⁷ David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, edit. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 61-62.

olarak benimsemiş görünmektedir.”¹⁸

Fârâbî'nin yaşadığı dönem yukarıda anlatılan bağlamda cereyan ederken asıl meselenin yani felsefî hakikat ile dinî itikat arasındaki gerilimin doğrudan değil dolaylı bir arka plana sahip olduğu görülecektir. Bu ise mantığın İslam kültür evrenine dâhil olmasıyla ortaya çıkan bazı sorunlar ve bu sorunlar etrafında gelişen etki tepki diyalektiğidir. Özellikle de Arap dili (nahvi) ile mantığın anlam sorunu etrafında karşı karşıya gelmesidir. Aslında mantıkta dil sorunu, özellikle İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkmıştır. Eski Çağ Yunan düşüncesinde böyle bir güçlüğü rastlanılmaz, çünkü mantık, zaten Yunan dilinin özellikleriyle örülü olup, mantık ile dil arasında bir çatışma değil, bir mutabakat yahut ilişki söz konusudur. Dil sorunu, Fârâbî mantığında yerel bir konu olarak işlenmemiş, aksine bütün mantık çalışmalarına yayılmıştır. Ancak Fârâbî, dil ile lisan arasında köklü bir ayrım bulunduğunu düşünmektedir.¹⁹ Zira birincisi, düşünmeyle bir manada özdeşken, ikincisi düşüncenin tezahür ediş yollarından biridir. Başka bir deyişle anlam, zorunlu ve doğal olarak bütün insanların zihninde bulunur, bunları ifade eden lafızlarsa uzlaşmalı ve değişkendir. Filozofun bir başka deliliyse, lafız ile anlam arasında doğal bir ilişkinin bulunmadığıdır; çünkü işaretler, yazı, ve birtakım el hareketleri de anlamlara delalet etmek için kullanılabilir.²⁰ Esasen sözü (kavl), lafızların değil

¹⁸ Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, 1995, sy. 16, s. 86; konuyla ilgili farklı bir vurgu için bkz. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yay., İstanbul 2009, s. 172-194.

¹⁹ Bu ayrımın en açık bir biçimde görülebileceği ifade Fârâbî'nin şu cümlesinde ortaya çıkar: “Kesin anlamda yetkin insan toplulukları uluslara ayrılmıştır. Bir şehir diğer bir şehirden iki tabii özelliklerle ayrılır. Tabii yapısı ve tabii karakteri. Üçüncü olarak da, tabii şeylerde temeli bulunmakla birlikte, insanlarca oluşturulan dil (اللسان) ile, yani, (اللغة) insanların kendi kendilerini ifade ettikleri araçla da ayrılırlar.” Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 40. Fârâbî, ilimleri sınıflandırırken dil ilmine (ilmü'l-lisân) ilk sırayı verir. Onun dilbilgisinden anladığı şey; tüm dillerdeki lafızları yapı, sembol olma, delalet, anlam, terkip, taklit ve söz gibi hususlarda inceleyen genel dilbilimdir. Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, çev. Sadık Türker, İstanbul 2002, sy. 2, s. 106. Belirli bir lisanın dilbilgisini kastettiği zaman ise “Arap dilbilgisi” (nahvu'l-Arab) şeklinde belirtir. Örneğin, Arap ve Yunan nahivcilerinin görüş ayrılıklarından bahsederek “Her dilin nahiv ilmi yalnızca bu dile ait olan şeyleri araştırır. Bu dilin başka bir dille ortak olarak paylaştığı şeyi ise ortak olması bakımından değil, bu özel dilde mevcut olması bakımından inceler.” der. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 60. Böylece genel dilbilimle, her dilin dilbilgisi arasındaki farklılığı göstermeye çalışır. Bkz. Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2003, s. 37.

²⁰ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 165-166.

anlamaların terkihi oluşturur. Çünkü lafızların terkihi, anlamların zihinde terkip edilmiş olmasına bağlıdır.²¹ Dolayısıyla, Fârâbî'nin mantık çalışmalarında irâb, asla bir sorun olarak görünmez. Çünkü onun hocası Mettâ'dan tevarüs ettiği şekilde mantık, evrensel bir hünerdir, akılla özdeştir. Belki de Fârâbî'nin mantık ile lisanı hassasiyetle birbirinden ayırmaya gayret etmesinin altında, onuncu yüzyıl başlarında Sirâfî'nin Mettâ ile tartışmasında ileri sürdüğü mantık ile lisanı özdeşleştirme yatmaktadır.²² Bu, tek bir mantık değil, lisanlar kadar çeşitli mantıklar olduğunu öngörmekteydi. Fârâbî'nin dil anlayışının temelindeyse, anlam vasıtasıyla meydana gelen dâhili konuşma yatar. Kavranılan anlamsa, mantığın en önemli esasıdır, çünkü o, doğrudan doğruya akılla ilişkilidir. Anlam ile kavram arasındaki fark şudur ki, anlam, duyu algısının zihinde meydana getirdiği biçimin nesneyi göstermesidir, kavramsa dimağın duyu algısına kattığı anlamdır, buysa gösterilemez. Bu ikinci anlam, akıldan kaynaklandığından ve aklınsa ontolojik mertebeleri bulunduğundan, kavram, dilbilimin konusundan farklı bir hünerin konusudur. Bu nedenlerden dolayı, mantıktaki terminoloji ile lisanın kelime dağarı birbirinden farklıdır. Fârâbî mantığı aslen kavranılan anlama yahut kavramlı anlama dayanır; filozof mantıkta anlam ve lafızın, dolayısıyla mantık ile lisanın farkını şöyle açıklar: "Bütün mukayeseler, zihinde belirli bir şekilde dizilen şeyler (el-esyâ) olup, bu şekilde dizilen şeylerden zihin, başka bir şey hakkında, daha önce bilmeyip hâlihazırda bildiği bir çıkarımda mutlaka bulunur (el-işrâf). ... Açıktır ki, zihnin, dizilmeleri suretiyle bir şey hakkında daha önce bilmeyip hâlihazırda bildiği bir çıkarımda bulunmasını –sağlayan- şeyler, -söz içerisinde- dizilen lafızlar değildir. Zira, zihnin, kendileri vasıtasıyla çıkarımda bulunduğu bu şeyler, zihinde bulunan anlamların dizilişidir; lafızlarsa, yalnızca belirli bir lisanda dizilirler. Mamafih, lafızların nefiste (zihin) bu şekilde dizilmesi mümkün olsaydı, bu şekilde dizilen lafızlardan zihnin çıkarımlayacağı (tahattû) ve bileceği, kavranılan bir anlam (manen mâkûl) değil yine bir lafız olurdu."²³ Aristoteles'in kavram olarak belirlediği mantığın temelini, "kavranılan anlam" diye düzenleyerek, Onuncu yüzyıl nahvinin teorik zeminine köprü kuran ve anlamı, nahivcilerin yaptığı gibi akla bağlayan filozof, Arapçadaki isim cümlesini, Eski Çağ mantığındaki içirme-dışlama temeline dayanan önerme biçiminde formülleştirerek, Arap nahvini man-

²¹ Fârâbî, *Şerhu kitâbi'l-ibâre*, s. 24, 102, 189-190; Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf* s. 130-140; Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 88, 93.

²² Bkz. Mehmet Ulukütük, "Dinin Grameri versus Felsefesinin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî *Epistemeler* Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. III, sy. 2, s. 135-162.

²³ Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 164-165.

tıksallaştırmıştır.²⁴ Arap nahvinin mantıksallaştırılması ifadesi ilk planda mantıksal kavramlarla nahvin ifade edilmesinin yollarının açılması şeklinde anlaşılabilir. Fârâbî'nin İslam mantığındaki ayrıcalıklı yeri de, buradan kaynaklanmaktadır. Bu ayrıcalığı diyalektikçe aşına olan Müslüman entelektüellerine analitik yaklaşımı da öğretmesi olarak yorumlayabiliriz. Öte taraftan, nahivcilerin, özellikle kelâmın etkisiyle, mantığın ontolojik ilkelerini nahve tatbik etmeleri, Fârâbî'de yankılanmamıştır. Bu ise, filozofun, Arap nahviyle, yalnızca dil kavramıyla sınırlı olarak ilgilenmesinden dolayıdır.²⁵

Nihaî anlamda meseleye bakacak olursak, dil-düşünce ve kültür ilişkisi konusunda Fârâbî, mantığı düşüncenin grameri, grameri ise dilin mantığı olarak tanımlarken aslında bir yandan akla dayalı düşüncenin evrenselliğine vurgu yapmak öte yandan da dilin kültürel özgünlüğüne dikkat çekmek istemişti. Düşünce bir iç konuşma olarak insan türünün asgari ya da azami müştereki sayılabılırdi; ancak dış konuşma olarak dil her ulusta farklı bir gramere dayalı yapılar olarak kavranmalıydı. Dolayısıyla evrensel kavramlara ulaşma konusunda sezgilerimiz ne kadar atak sıçramalar yapıyor olursa olsun sonuçta bu kavramlar belli bir kültürün dilindeki kelimelerle ifade edilecek, birbirine belli bir dilin sentaksı içinde bağlanacak, kavramlar anlamını o dile özgü çağrışım imkânları ve semantik yapılar içinde kazanmış olacaktı. Buna göre en basit duygusal tepkilerimizden en soyut kavramlarımıza kadar her şey inanç ve zihniyet dünyamızda şekillenen kültüre özgü dil formları içinde sese, söze ve ifadeye bürünmektedir. Dolayısıyla varlık ve oluş karşısında yaşadığımız duyu, duygu, sezgi, inanç veya akıl planındaki tüm algılama deneyimlerimiz bu dile özgü formlar içinde aktarılabilir olmaktadır. Netice itibarıyla inanç-kültür, söz-düşünce ve dil-kültür bağlamında yaşanabilecek herhangi bir doğruluk ve anlam yahut iletişim ve aktarım sorunu olarak karşımıza çıkacaktır.²⁶ Fârâbî kendi özgül bağlamı içinde bize bu durumu titiz bir biçimde gösterir. Fârâbî'den sonra dil ve düşünce arasındaki ilişkiler mantık ve gramer arasındaki ilişkileri de hesaba katmak ve dilin çok boyutlu dünyasında mantığın oynadığı rol daha iyi fark edilmiştir.

²⁴ A. Elamrani-Jamal, *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe: Etude et Documents*, Etudes Musulmanes 26, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1983, s. 120-121.

²⁵ Sadık Türker, "Fârâbî'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, edit. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yay., Ankara 2005. s. 77-100.

²⁶ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 244. Ayrıca bkz. Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul 2002, sy. 2, s. 93-178; Ruhattin Yazoğlu, "Dil-Kültür İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2002, c. VI, sy. 11, s. 21-44.

Geçmişteki Fârâbî'yi anlama usulü filozofumuzu kendi bağlamı ve dönemi içinde yaptıkları veya yapamadıklarıyla bir bütün olarak değerlendirmek ve anlamak demektir. Söylemek istediklerimizi İhsan Fazlıoğlu'nun deyişiyle şöyle ifade edebiliriz. "Her tür beşerî idrak, tarihîdir; dolayısıyla mekân-zaman kayıtlıdır; mukayyettir; mutlak değildir; bu nedenle, tarihte üretilen nazariyelerin mutabık olduğu gerçeklik [hissî, vehmî, aklî, vb...] küresi bilinmez ise, ne dedikleri idrak edilmez; yalnızca tekrar edilir; ezberlenir ve kavgası yapılır. Ayrıca, geçmiş gerçekliğe ilişkin bu nazariyelerin sonuçlarının şimdiki gerçeklik idraki karşısında –elbette istisnalar dışında- bir doğruluğu bulunamaz; ancak kendi tarihî gerçeklikleri içinde anlamlıdır. Bu gerekçelerle, tarihî olan hiçbir beşerî idrak, ale'l-ıtlâk değerlendirilemez... Tersî durumda, yapılanlar, tarihî bir dizgenin ilkelelerinden hareket ederek, gerçekliği yeniden fotoğraflayacaklarına, yeniden resim çizeceklerine, çekili ve çizili fotoğraflar ve resimler ile yorumlarını savunmak anlamına gelir... Tarihsel bağlam içinde, olup bitenlerin, kendi gerçeklik zeminleri bakımından bir anlamları vardır hiç şüphesiz. Bu çerçevede, değişik yöntemlerle farklı gerçeklik alanları inşa eden bilgilerin, birbirlerine yönelik eleştirileri de, yine, söz konusu tarihî bağlamda, bir değere sahiptir. Burada sorunlu olan, bu bağlamı dikkate almadan, 1. İnşa edilen gerçeklik resimlerinin, tarihselliklerinin unutulup şimdide savunulması; daha da ilginç ve trajikomik olanı ise, 2. Geçmişteki gerçeklik resmini/resimlerini terk etmekle birlikte, onun/onların üzerinde üretilmiş yorumu/yorumları, "–mış gibi", sürdürmek... ve buradan hareket ederek, başkalarını yargılamaktır."²⁷ Bu ifadeler bize bir filozofun kendi özgül ve özel bağlamı içinde gerçekte hangi özgün çalışmalar ortaya koyduğunu ve düşünce tarihinde süreklilik ve yenilik denkleminde nereye konumlanacağını belirlememiz noktasında önemli uyarılarda bulunmaktadır.

2. Çağdaş Fârâbî'yi Yorumlama Sorunu

Modern dönemlerde düşünce mirasımızı ve düşünce mirasımızın iz bırakmış, önemli şahsiyetlerini bugün nasıl anlayabiliriz? Kendileriyle aramıza ciddi zaman dilimleri girmiş düşünürleri 'şimdi', 'burada' anlayabilmemizin nesnel imkânlarından söz edebilir miyiz? Eğer nesnel ve mutlak anlamadan söz etmemiz mümkün değilse o hâlde, öznelliğimizin sınırsızlığından bahsedebilir miyiz? Geçmişteki/gelenekteki bir düşünürü bugün anlamamız, saf öznel bilincimizin de ötesinde içinde yaşadığımız çağın bazı anlama/yorumlama kategorileri etrafında mı gerçekleşmektedir? Bu sorular listesini daha da uzatabiliriz, ancak modern zamanlarla birlikte ortada geçmişimizi, geleneğimizi anlama ve anlamlandırma sorununun varlığını göstermesi açısından bu sorular önem arz etmektedir.

²⁷ İhsan Fazlıoğlu, "İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı (mı?)", *Kendini Bulmak*, Pappersense Yay., İstanbul 2015, s.160-161.

Çağdaş dönemde Fârâbî'yi nasıl yorumlayabiliriz sorusu yukarıda belirttiğimiz sorulara vereceğimiz cevaplar ışığında mümkün olabilecektir. Bu anlamda çağımız İslam felsefesi araştırmacılarından öne çıkan bazı isimler üzerinden Fârâbî'nin nasıl yorumlandığını ele almaya çalışacağız.

Çağımız İslam felsefesi araştırmalarında önemli bir yeri olan Dimitri Gutas İslam düşüncesine çağdaş dönemde bazı anlama ve yorumlama problemlerinden bahsederken bunların arasında önemli bir noktaya dikkatimizi çeker: “İslam düşüncesinin salt din-felsefe ilişkisi hatta çatışması bağlamında ele alınması. Bu yanlış kanaate göre İslam düşüncesinin dünya düşüncesine en büyük katkısı felsefenin din ile olan ilişkisine dair yaptığı çözümlemeldir.²⁸ Leo Strauss’a göre²⁹, Fârâbî felsefenin doğası gereği toplumla karşıtlık içerisinde olduğunu ve bu yüzden de onun toplum üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu düşünmüştür. Başka bir deyişle, en genel şekliyle kanıların ya da dogmaların yerine bilginin/epistemenin ikame edilmesi anlamına gelen felsefe, kanı ya da dogma denilen şeyin tam da toplumun belirleyici bir unsuru olması sebebiyle toplumda yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bu yüzden felsefe ile toplum temelde bir çatışma içerisinde dir.”³⁰ Strauss iddiasını biraz daha ileriye götürerek Fârâbî'nin iki ayrı yazım tarzına sahip olduğunu iddia eder. Konuyla ilgili değerlendirmeyi ise Erwin Rosenthal şöyle yapar: “Fârâbî'nin savaşın karşılığı olarak Medînetü'l-fâzıla'da harp, Fusûl'de ise cihat kelimesini kullanması, bu iki eserin farklı maksat ve muhataplar için yazılmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar Müslümanlar Fârâbî'nin zihninde ilk planda olsalar da Medînetü'l-fâzıla felsefeyle ilgilenen daha geniş bir çevreyi muhatap alır ve Müslümanlarla sınırlı kalmaz. Fusûl ise Müslüman kitle için hatta Fârâbî'nin hamisi Halep emiri Seyfüddevle için kaleme alınmış olabilir. Çünkü Fusûl'de tanımlanan devlet başkanı, Eflatun'un modelinden çok İslam modeline uygun anlatılmış görünüyor; zira Medînetü'l-fâzıla'da ikinci devlet başkanına karşılık gelen bu kişi Fusûl'de felsefî niteliğinden arındırılmıştır. Fusûl'de iki kişinin yönetimi hakkında sessiz kalan Fârâbî, Medinetü'l-fâzıla'da; eğer biri felsefiyse ve diğeri de geri kalan hukukî ve askerî nitelikleri taşırsa, bu iki

²⁸ Dimitri Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, edit. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 162.

²⁹ “Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı”, çev. Burhanettin Tatar *Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları*, Etüt Yayınları, Samsun 1999, s.139-158.

³⁰ Leo Strauss, “On A Forgotten Kind of Writing”, *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, 1988, s. 221; bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Leo Strauss, “Unutulan Bir Yazma Tarzı Üzerine”, *Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yay., Samsun 1999, s.135-138.

kişinin otoriteyi paylaşabileceğinden söz eder. Fusûl'de devlet başkanında aranan felsefi niteliğin yokluğu da oldukça ilginçtir; çünkü yazar Medinetü'l-fâzıla'da, diğer bütün şartlar yerine getirilse bile eğer hükümette hikmet (yani felsefe) yoksa devletin meliksiz olduğunu açıkça belirtir. Eğer otorite sahibi kimseye bir felsefeci bulunmazsa devlet yavaş yavaş çökecektir. Bu demektir ki, bir felsefeci yönetimi paylaşmaz ya da en azından ona danışmanlık yapmazsa, ideal devlet hayatını sürdüremez. Fârâbî'nin Fusûl'de böyle bir talepte bulunmaması, bu eserin Müslümanlar için yazıldığı ihtimalini güçlendirir; ayrıca ideal devlete karşılık mevcut devlete daha gerçekçi bir yaklaşımı da temsil edebilir. Yazarın devlet başkanındaki cihat yapma yeteneğinde ısrarı da aynı yöne işaret eder. Seyfûddevlé'nin cihatla iştigali iyi bilinmekteydi.”³¹ Strauss, Fârâbî'nin Medinetü'l-fâzıla'sını, Tahsîlü's-saâde'sini ve Telhîs'ini mutluluğa götürecekt en önemli unsurun “ilâhî kanunlar” olduğunu belirterek avam veya Müslüman topluma yönelik yazdığını; diğer taraftan, es-Siyâsetü'l-medeniyye'yi ve Eflatun'un Felsefesi'ni mutluluğa götürecekt en temel ilkeyi felsefe olarak kaydederek, filozoflara ve felsefe öğrencilerine yönelik yazdığını belirtir. Fârâbî'nin eserlerini farklı kitlelere yönelik yazdığı, dolayısıyla halka yönelik olanların daha sade ve anlaşılır, seçkin azınlığa yönelik olanların daha felsefi olduğu yönündeki anlayış, Muhsin Mehdi'de de vardır. Mehdi'ye göre, Fârâbî halka yönelik kitaplarında kendi görüşlerini gizleyerek, sudûr teorisine ağırlık verdiği görüşlerinin halkın genelinin rızasına uygun olarak yazıldığını iddia eder.³²

Leo Strauss'un ve Muhsin Mehdi'nin bu yaklaşımları İslam felsefesinin istisnasız bir şekilde din ve felsefe arasındaki ihtilafı ilgilendiği yönündeki eski oryantalist telakkinin bir devamı niteliğindedir.³³ Straus'un İslam felsefesine dair kanaatleri temelde iki varsayıma dayanmaktadır. Birincisi, Arapça yazar filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini İslam diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur oldukları varsayımı; İkincisi ise, kendi gerçek felsefi düşüncelerini gizlice ifade etmek zorunda kaldıkları varsayımı. Straus'un hermeneutiği özetleyen Oliver Leaman'ın şu sözleri durumu açıkça ifade eder. “Onların metinlerini anlayabilmek için önerilecek şey, söz konusu metnin yazıldığı özel ortamı anlamamızı sağlayacak olan anahtardır. Bu anahtar, din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatli bir şekilde tahlil etmek suretiyle elde edilebilir.”³⁴

Felsefenin “İslam dünyasındaki serüveninin, İslam kültür dünyası açı-

³¹ Erwin Rosenthal, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, s.193-196.

³² Muhsin Mahdi, *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York 1969, s. 4-6.

³³ Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları”, 172.

³⁴ Oliver Leaman, “Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980, sy. 12, s. 525.

sından travmatik olduğu³⁵ iddiası zorlama bir iddia olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de bu ‘algılanan travma’ için “dinin dünyevî alanlardaki hâkimiyeti”³⁶ diye bir gerekçe sunmanın, bu yaklaşıma destek olarak sunulan görüşlerin sahibi olan Fârâbî açısından kabul edilebilirliği kökünden kuşkuludur. Bütün problem Fârâbî’nin din derken neyi kastettiğinin yeterince anlaşılabilmesi ve bazı temel prensiplerin gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. Fârâbî’nin dini felsefeye madun³⁷ kılmasını, onun “insanî bilgelikle” ile geleneksel dini çatışmaya soktuğuna yormak Fârâbî’ye haksızlık olacaktır. Bu yaklaşımın yanlış olduğu Fârâbî’nin Mille’inde insanlara öğretilmesi gereken öğretilere bakınca anlaşılacaktır. Dahası onun, erdemli mille’nin içermesi gereken öğretilerden sapmanın, erdemsizleşmeyle sonuçlanacağına dair söylemi, söz konusu yaklaşımın temelden yanlış olduğunu gösterecektir.³⁸ Aklın kullanımını gerekli gören ve filozofların da kabul ettiği bazı nebevî haberlerin akılla kavranamayacağı için varlık düzleminde o haberlerin hiç olmazsa varlık imkânına sahip olduğunu ve bu imkânın da din ile desteklenerek zorunlu bir itikat hâline geldiğini savunan Gazzâlî özelinde düşünecek olursak, bu tür mâkul bir yaklaşımı tamamen ret cephesine dönüştürerek ulaşılan “Felsefe yapmak ... insan aklının hakikati kavramada yetersiz olduğuna kani olan bir toplumda tehlikeli bir girişimdir.”³⁹ yargısı, hem teorik olarak desteksizdir hem de tarihsel olarak böyle bir yargıya dayanak oluşturacak cinsten “tehlike” örneklerinden yoksundur.⁴⁰

Ayrıca felsefenin kendi meşruiyetini sağlamak için dinin icazetini almak zorunda kaldığı yönündeki ifade, iki temel ön yargıya dayanmaktadır. İlk ön yargı bu filozofların tamamen İslam dini dışında oldukları ve dinî hiçbir hassasiyetlerinin olmadığıdır. Yani bu insanlar tamamen dine karşılar, ama felsefe yapmak için toplumda hâkim olan dine referansta bulunarak hayatta kalmak istediler şeklinde tamamen modern bir bakış açısıyla klasik dönemi yargılayan yönetsel doğruluktan yoksun bir yaklaşım ürünüdür. Bu temelde Leo Straussçu bir okumadan kaynaklanıyor.⁴¹ İkinci varsayım ise, Fârâbî gibi bir filozofun dini tanımlarken dinin icazetini almak

³⁵ Zerrin Kurtoğlu, “Fârâbî’nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yay., Ankara 2005, s. 95.

³⁶ Kurtoğlu, “Fârâbî’nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 295.

³⁷ Aşağı, alt derecede.

³⁸ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007, s. 231.

³⁹ Kurtoğlu, “Fârâbî’nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 95.

⁴⁰ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 231.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Esrannur Oral, *Leo Strauss’un Fârâbî Yorumu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 79-87.

zorunda kaldığı yönündeki ifadesine gelince, aslında durum Fârâbî'nin dini tanımlarken, sadece din tanımıyla ilgili bazı ifadelere yer vermiştir. Onun bir icazet alma ihtiyacı olsaydı, çok daha fazla gayret sarf etmesi gerekecekti. Hâlbuki filozoflar arasında geleneksel dine en az referansta bulunan Fârâbî'nin kendisidir. Kaldı ki bu referanslar, icazet almak için değil, yaşadığı toplumun dilini ve kültürünü kullanması gerektiği içindir. Diğer taraftan Fârâbî dini felsefenin bir parçası olarak yorumlarken onu bulunduğu ortamda sahip olduğu “Ya (Hristiyan dünyasında olduğu gibi) felsefenin tanımını tashih ederek onu dinin bir kısmı hâline getirmekten, ya da (İslam dünyasında olduğu gibi) dinin tanımını tashih ederek onu felsefenin bir kısmı hâline getirmekten başka bir seçeneği yoktur.” şeklinde iki seçenekle bağlamak ve Fârâbî'nin ikinci seçeneği, bulunduğu ortamdaki dinî hâkimiyetin baskısıyla seçtiğini söylemek aşırı zorlama bir yorumdur. Bu mantıkla hareket edilirse, birinci seçeneğin “baskıcı din ortamı”nda daha makbul olması gerekirdi, zira Fârâbî'yi din-felsefe ilişkilerinde bu seçeneklerden birini seçmeye zorladığı ima edilen dinin ve bu dine mensup toplumun, o dinin felsefeye madun kılınmasına razı gelmesini beklemek anlamsızdır. Fârâbî önünde iki seçenekten birisini seçmek zorunda kaldığı için değil, bir filozof olarak dine bakışının bunu gerektirdiğinin farkında olduğu için yapmıştır.⁴²

Diğer taraftan Fârâbî'nin dinî sembollerin yorumlanması konusunda, kanun koyucunun nitelikleri hakkında söylediklerini göz ardı edip modern bir yaklaşımla bütün vurguyu aklî verilerin sahibi filozof üzerine koyarak “hakikati çoğunluğun ruhunda canlandırmak için din tarafından kullanılacak imajlar, taklitler, semboller, görüşler ve eylemler de kanun koyucu yani filozof tarafından üretilecektir.”⁴³ sonucuna varmak, yanlış değilse de eksik bir bilgiye dayanmaktadır. Bu aynı zamanda Fârâbî'yi yanlış yorumlayarak günümüzdeki olumsuz din algısının üzerine bina edilmiş, Fârâbî'nin teorisinin eksik bir tasviri yoluyla dini tashih etme amacıyla kullanmaktır. Fârâbî'nin bu sembollerden oluşan din tanımına dayanarak “din tahayyülümüzü ve tasavvurumuzu yeniden gözden geçirme” teklifi⁴⁴ modern dönemlerde din algısını tamamen ilâhî kaynağından kopararak değiştirme, dinleri eşitleyerek tartışmaya açma gayesine matuftur.⁴⁵

Yukarıdaki konuya ek olarak “Fârâbî'nin dini insanî bilgeliğin kılavuzluğunda yeniden tanımlayarak ve felsefeye tabi kılarak siyasal yaşamın din tarafından belirlenmesinin önüne geçer.”⁴⁶ şeklindeki maksadı önceden

⁴² Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴³ Kurtoğlu, “Fârâbî'nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 299.

⁴⁴ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴⁵ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴⁶ Kurtoğlu, “Fârâbî'nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 301.

belli bir düşünceyi, bütün bir din olgusunu neredeyse toplumsal yönetim ve siyaset üzerine kuran Fârâbî'nin din tanımından yola çıkılarak nasıl varılabileceğini anlamak için gerçekten zordur. Hâlbuki Fârâbî'nin kanun koyucusu, “insan-bilgesi” her şeyden önce ilâhî âlemlerle bağlantı kuran bir şahsiyettir. Bu yetki modern anlamıyla dini tamamen dışlayan bir tavırla ben filozofum diyen herkese açık değildir. Ayrıca şunu da belirlemek gerekir ki, günümüzdeki akıl ve vahiy karşıtlığı bağlamında kullanılan akıl ve aklın verileri arasında belirgin bir fark vardır. İlk olarak bunlar Fârâbî'ye ve diğer klasik dönem İslam filozoflarına göre Allah'tan alınır. Peygamberin ve filozofun aldığı makûlât, modern anlamıyla aklın vardığı ilkeler ve öğretiler olduğu için makûlât değil, ilâhî âlemde sadece akılla tasavvur edilebilecek şeyler bulunduğu ve bunlarla o âlem arasında ilişki kuran kişinin ruhunun aklî kuvvesiyle alınabildiği için makûlâttır. Dolayısıyla filozofların akledilirleri (makûlât), modern dönemdeki anlamıyla vahiy karşıtı olarak kullanılan, ilâhî boyuttan yoksun salt rasyonel veriler değildir; onlar maddeden tamamen bağımsız oldukları için “aklî” olan ilâhî âlemin hakikatini yansıtır.⁴⁷

Bu bize hem Strauss hermeneutiğinin köklerini hem de İslam felsefesine din-felsefe karşıtlığı penceresinden bakan oryantalistlerin bakış açısını özetlemektedir. Hakikatte aslına sadık kalarak İslam felsefesini tarafsız ve objektif bir şekilde ele alan kimse, din-felsefe karşıtlığının sadece belli bir zaman ve yerlerde gündeme gelen son derece tali bir konu olduğunun hemen farkına varacaktır.⁴⁸ İslam düşüncesini din-felsefe veya akıl-vahiy problemine indirgeyen ve İslam düşüncesini salt bir teoloji olarak gören yaklaşımların arka planında on dokuzuncu asrın ikinci yarısında belirgin ve hâkim hâle gelmeye başlayan oryantalist yaklaşımın İslam düşüncesini özü itibarıyla kilise babaları tarafından Hristiyan dogmalarını aklî olarak izah etmek üzere gerçekleştirilen Orta Çağ Latin dünyasındaki felsefi faaliyete eş değer görme eğilimindedirler. İslam düşüncesine dair bu türden değerlendirmelerin en azından iki temel noktada yanılgıya düştükleri söylenebilir. İlk olarak İslam'ın tarihsel süreçteki tezahür ve tecessüs etme biçimi olarak İslam medeniyetinde felsefenin din adamları tarafından dinin hizmetinde kullanıldığına yönelik telakkidir. Hâlbuki İslam dini “din adamı” sınıfı öngörmediği gibi İslam medeniyetinde de her zaman için felâsife ile mütetekellimün iki ayrı sınıfı oluşturmuşlardır. Diğer taraftan ise, aynı zamanda Mâlikî fakihî olan İbn Rüşd dışında İslam filozoflarının neredeyse hiçbirinin dinî/İslamî ilimlerle profesyonel olarak uğraşan ulema zümresine dâhil olmadığı da unutulmamalıdır.⁴⁹

⁴⁷ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴⁸ Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları”, 163.

⁴⁹ M. Cüneyt Kaya, “Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslam Felsefesi:*

İslam düşüncesini beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç gruba ayırarak diğer ikisini burhan temelinde değerlendiren çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010) ise, İslam düşüncesinin özünde duygusal, irrasyonel olduğunu Batı düşüncesinin ise özünde akılcı olduğu varsayımından hareketle İslam filozoflarını temelde Doğulular (Meşrikî) ve Batılılar (Mağribî) olmak üzere ikiye ayırmaktadır: “Mağrip ve Endülüs filozofları, Doğu’daki dostlarının problematliğini harekete geçiren kültürel, siyasî ve toplumsal etkenlerden azat olmuşlardır. Onları Fârâbî ve İbn Sînâ tarzında dinin felsefeye sokulmasına yönlendirecek hiçbir sebep ve gerekçe yoktur. Mağrip filozoflarının kafalarındaki temel problem, Doğu’dakinden tam zıt karakterinde olan bir şeydi. “Meşrik filozofları toplum ve devletin birliği için düşünce birliğinin gerektiğine inanarak dini felsefeye, felsefeyi dine sokmaya uğraştılar. Oysa Mağrip ve Endülüs’te söz konusu sorun; aynı kesinlik ve üslupla ortaya çıkmadığı için İbn Rüşd gibi filozoflar dini felsefeden ayırmaya, her birini de eşit şekilde kurtarmaya diğerinin tesirinden azat etmeye çalışacaklardı.”⁵⁰

Onun nazarında akılcılığı benimseyen filozoflar Mağribî, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise Meşrikî sınıfa ayrılırlar. Bu sınıflandırma coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ eş-Şifa ve en-Necât gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan Meşrikî Hikmet adlı eseriyle ise Meşrikî felsefesini ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmi temellendirmesidir. Câbirî’ye göre sanki İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağribî’de, tüm olumsuz özellikler de Meşrik’te toplanmıştır ve Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında mutlak bir epistemolojik kopuş yaşanmalıdır.⁵¹

İslam dünyasının doğusunda burhanî bilgi sistemini hakkıyla anlayan ilk ismin Fârâbî olduğuna dikkat çeken Câbirî, onun bu konudaki çalışmalarını son derece önemser. Câbirî, onu derin görüş sahibi, problemlere cüretle karşı koyan büyük bir filozof olarak niteler ve onun, “Hem kendi mevzu olan Arap-İslam kültür mirasını tam anlamıyla kavramış, hem de çağının gereği olarak araştırma ve gözlemeye imkân bulduğu eski uygar-

Tarih ve Problemler; edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013, s. 26.

⁵⁰ Muhammed Abid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2003, s. 272. Buna benzer bir ideolojik kategorileştirmeyi de Mısırlı düşünür Hasan Hanefî, Câbirî’nin Meşrikî-Mağribî ayrımına karşı sağ ve sol şeklinde yapar. Ona göre felsefede İbn Rüşd’ün akılcılığı ve tabiatçılığı sol, İbn Sînâ ve Fârâbî’nin İsrakiliği ve Fezeyancılığı sağdır. Bkz. Hasan Hanefî, *Mine’l-akide ile’s-sevrâ*, Kahire 1988, c. I, s. 46; Hasan Hanefî, *el-yesaru’l-İslamî*, Kahire 1981, s. 3.

⁵¹ Abdullah Belkaziz, *el-İslam ve’l-hâdaseve’l-ictimau’l-siyâsi hivarât fikriyye*. Kahire 1988, s.17-19.

lıkların kültürüne; daha doğrusu insanlık kültürüne geniş bir ufuk ve derin bir bakışla yaklaştığını ifade eder.⁵²

Fârâbî'nin yaşadığı sosyal bağlam, Me'mun ve Mu'tasım zamanının güçlü merkezî otoritesinden yoksun olduğundan dolayı, o, devletin ideolojik düşmanlarına karşı savunusunu yapma mecburiyetinde kalmamıştır. Güçlü bir merkezî otoritenin ortadan kalktığı ve bundan dolayı düşünsel ve toplumsal birliğin neredeyse tamamen kaybolduğu bir dönemde Fârâbî, düşünsel birliğin sağlanmasını kendine amaç edinmiştir. Câbirî'ye göre Fârâbî, bu düşünsel birliğin sağlanmasını ötekini reddetme refleksine dayalı cedelci ve sofistیک kelâmî söylemin terk edilerek evrensel aklın, yani burhanî söylemin esas alınmasında görmüş ve kendi zamanında yaşanan düşünsel kaosa Aristoteles mantığıyla son vermeye çalışmıştır. Zira Câbirî'ye göre Fârâbî, mantığı akılı düzeltecek, insanı aklını düşünebileceği hatalardan koruyacak ve doğruya ve hakikate yönlendirecek kanunları sağlayacak esas olarak görür.⁵³ Yaşadığı zamandaki toplumsal ve düşünsel kaosun ardında atıl akıl ile irfanî öğretinin yattığını ve atıl akıl ile ancak evrensel aklın mücadele edebilecek güçte olduğunu düşünen Fârâbî, evrensel aklın söylemine ulaşıldığında, ilmi ulaşılacak istenen konuyla sınırlayacak ve hakkında kuşkuya düşülmeyen, töhmet altında bırakılamayan ve kendisinden başkasına tevessül edilemeyen, bilimsel bilgiye ulaşılmış olacağı kanaatini taşır. Evrensel aklın böylesine güçlü olması ve mutlak bilgiler ifade etmesi bunların doğru, zarûrî, küllî ve en öncelikli önermelere dayanmalarındandır. Bunlar aynı zamanda ilimlerin de ilkeleridirler. Bu temel ilkelere vâkıf olmayan insan akılı potansiyel akıldır ve bu akıl ancak bu ilkeler sayesinde fiilî akla dönüşebilir. Bu ilkelerden yoksun olan atıl akıl, akıl olarak nitelenmesine rağmen, söz konusu ilkelerin olmayışından ve bu ilkeler yerine bilgide farklı esasları -keşf ve ilham- benimsediğinden dolayı atıldır. Akıl, ulaşılan bu temel ilkelerle işlediğinde hata etmesi mümkün değildir ve ulaştığı tüm bilgiler doğru ve mutlak bilgilerdir. Yine akıl kendi kendine yeterlidir; dışarıdan bir şeyin kazandıracağı asl'a (fer'in asla kıyasına) ve bilgi getirecek ilhama ihtiyacı yoktur. Böyle bir bilgiyi getireceği düşünülen bir muallime de ihtiyacı yoktur. İnsan akılı ilk önermelere sahiptir ve mutlak bilgiyi inşa etmede dayanılan burhanî kıyasları kurarken yapılan fikir yürütme işlemlerinde bunlar yeterlidir. Burhanî fikir yürütme işlemlerinin hepsini genel bir ilke belirler. Buna bağlı olarak mutlak bilgi de sebeplerin bilgisi olmaktadır.⁵⁴

Kindî, Yunan felsefesinin önemini anlatmak için yazdığı Felsefe-i ûlâ adlı eserinde, felsefenin dine karşı olmadığını dönemindeki dönemin bazı

⁵² Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 51.

⁵³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 276-278.

⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 280-281.

fıkıhçı ve kelâmcılara izaha çalışmıştır. “Nereden gelirse gelsin, gerçekleri benimsemek ve onlara sahip çıkmaktan utanmamalıyız.” ifadesiyle Yunan düşüncesinde de hakikatin bulunduğuna işaret etmiştir.⁵⁵ Fârâbî ise din ve felsefe arasında çatışma yaşanmadığını güçlü bir şekilde ortaya koyarak, Kindî’nin yolunu takip etmiştir.⁵⁶

Fârâbî’nin konuyla ilgili görüşlerinin genel seyrini ortaya koyduktan sonra Câbirî, onun din ile felsefenin çatışmadığı; felsefenin zaman açısından dinden (mille) önce olduğu ve dinin felsefeye tabi olduğu kanaatini sunar. Fârâbî, felsefeyle din arasındaki zıtlaşmanın kaldırılması ve çatışmaya bir sınır konulması yolunun, filozofların dinin bağlılarına, inandıkları şeylerin felsefi fikirlerin örneklerle ifade edilmiş şekilleri olduğunu yani hakikatlerin halkın anlaması için dinde uygun hatabî, şiirsel ve cedelî (diyalektik) yollarla ifade edildiği gerçeğini anlatmaya çalışmaları gerektiğini belirtir. Bu hakikatlerin havassa yani filozoflara burhanî yollarla ifadesi ise felsefe aracılığıyla olur.⁵⁷

Fârâbî’yi burhanî bilgi sistemi için önemli kılan ise mantık alanında yaptıklarıdır. Câbirî, Kindî’nin Aristo’yu bir tabiat âlimi olarak İslam kültürüne kazandırırken⁵⁸, Fârâbî’nin de filozofun burhanî düşüncesini İslam kültürüne kazandırdığına dikkat çeker. Fârâbî, mantığı bir bütün olarak ele almış, mantığın kapalı yönlerini ortaya çıkarmış ve kullanımını kolaylaştırmıştır. Câbirî, Fârâbî için mantığın; “Akı düzelecek, insanı akılla kavranan objeler (makûlât) noktasında düşebileceği hatalardan uzak tutarak onu doğru yola ve hakka yönlendirecek kanunları sağlarken, bu kanunların etkinlik alanları sadece ‘kendimizdeki hataların düzeltilmesini değil’ aynı zamanda ‘başkalarındaki hataları tashih etmeyi’ ve ‘başkalarının da bizdeki hataları düzeltmesini kapsadığını’” belirtir.⁵⁹

Fârâbî, önceden zorunlu olarak bizde var olan bilgiler ve duyular tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler dışında zorunlu olarak kesin olan bilgilere

⁵⁵ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 8.

⁵⁶ Şu özellikle belirtmek gerekir ki, Kindî’nin döneminde yaşamış olan kelamcıları topyekûn felsefe karşıtı olarak nitelemek mümkün değildir. Zira Kindî’nin akranları olan Câhiz, Nazzâm, Muammer, Muhammed b. Cehm birbirlerini (felâsifetu’l-mütেকellimin) olarak ifade ediyor ve bunu bir övgü olarak ifade ediyorlardı.

⁵⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 530.

⁵⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki, bu misyonu sadece Kindî’ye vermek ya da Kindî’yi bu misyonun başat aktörü kabul etmek tarihi verilerle uyusmamaktadır. Nitekim Aristoteles’in *Fizik*, *Eczâu’l-hayevân* ve *Tibau’l-hayevân* eserleri Kindî’den çok önceleri tercüme edilmişti. Ve o dönemdeki eserlerde yaygınlıkla işlenmeye başlamıştı. Cahız’ın el-Hayevân’ında 150 kusur yerde Aristoteles’in canlılar ile ilgili görüşlerine atfın yapılması Kindî’nin en azında tek başına bu misyona sahip olmadığını göstermektedir.

⁵⁹ Câbirî, *Tekvînu’l-akli’l Arabî*, s. 241.

ulaşım yollarını ortaya koyar. Ona göre kesin bilgiler üç kısımdır: Bunlardan birincisi, bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinliktir; bu varlık bilgisidir. İkincisi bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinliktir. Üçüncüsü ise, her ikisine (yani bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine) ilişkin kesinliktir. Zorunlu kesinlik ile kesinlenen öncüllerden kurulan kıyaslar üç kısma ayrılır. Bunlardan biri, bizâtihi sadece bir şeyin varlığının bilgisini verir. İkincisi, bizâtihi sadece sebebin bilgisini verir. Üçüncüsü ise bizâtihi hem varlığın hem de sebebin bilgisini verir. Yalnızca şeyin varlık sebebine vâkıf olmak için kurulan kıyas, ancak ya ilklerin bilindiği yolla ya da sadece varlık bilgisini veren bir kıyasla daha önce varlığı bilinen bir şey hakkında olabilir. Zorunlu kesinlikle kesinlik kazanmış öncüllerden kurulan ve bu üç kısımdan birini veren kıyas, burhan diye adlandırılır. O hâlde burhan üç çeşittir. Bunlardan biri varlık burhanıdır ki, bir şeyin varlığının burhanı diye adlandırılır. İkincisi bir şeyin niçin var olduğunun burhanıdır. Üçüncüsü ise, her ikisini de birleştiren burhandır ki buna mutlak olarak burhan adı verilir. Hem varlığa hem de sebebe ilişkin kesinlik, mutlak olarak burhanî bilgi diye adlandırılır.⁶⁰

Câbirî, Fârâbî'nin, hocası Mettâ'nın Sirâfî ile yaptığı münazarada yapmadığını telafi etmek; lafızla mana arasındaki ilişkiyi burhanî esasa göre düzenlemek istediğini belirtir. Buna dair Fârâbî'nin, lafızların doğuşunun manadan sonra olduğu; zira zihinde önce manaların bulunduğu; insan zihninin önce etrafındaki nesnelere, durumları, fiilleri gördüğü; bunları zihinde bir lafızla olmasa da algıladığı ardından anlamlandırıldığı bilgisine yer verir.⁶¹ Mananın lafza olan üstünlüğü, Fârâbî'de mantık ve nahiv arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi isteğini doğurmuştur. Câbirî, bu noktada Fârâbî'nin “Mantık ilmi genel olarak akli düzeltmeye ve insanı her türlü hatadan koruyup doğru yola sevk etmeye yarar; nasıl ki nahiv ilmi lafızların kurallarını sunar, mantık da aklın kurallarını sunar.” görüşlerine yer verir. Bunu da Fârâbî'nin mantıkla nahiv arasında bir karşıtlık ilişkisi değil, bir ahenk ve insicam bulunduğu görüşüne sahip olduğu şeklinde okur.⁶²

Konuyla ilgili bir değerlendirme yapacak olursak, Câbirî'nin İslam dünyasında ortaya çıkmış Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında yaptığı ayırım hem kültürel özcü hem de ideolojik bir ayırımdır. İslam dünyasında akılcılık ve akıldışılığın Câbirî'nin kurguladığı anlamda sabit coğrafi özellikleri ve sınırlamaları yoktur. Aslında adlandırmalar haddizatında masum ve nesnel bir durumu değil, ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle işaret eder. İdeolojik asli mekanizmalardan biri olgusal olarak pragmatik olduklarını öne süren somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel

⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, Klasik Yay. İstanbul 2008, s. 7.

⁶¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 526-527.

⁶² Câbirî, *a.g.e.* s. 532.

öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var olmayan değişmez bir akılcılığa, benimsemiş bir İslam'a uygunlukta değil, bu adı kendi özgül formuna uygulayarak kendine mal eden grupta ve bu adın canlandığı tarihsel paradigmanın anlaşılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasındaki bağ, geçerliliğini ve güvenilirliğini dışsal kriterlerden alır. Adı benimseyen grubun kendi yorumunu dayatma ve sağlamaştırma, epistemik ve toplumsal gruplar içerisine yerleştirme zorunluluğundan.⁶³

Bu bağlamda son olarak Türkiye'deki Fârâbî çalışmalarıyla ilgili bir örnek üzerinden konuyu ele alabiliriz. İslam felsefesiyle ilgili Türkiye'de ilk çalışanlardan birisi olan Hilmi Ziya Ülken, Ömer Mahir Alper'e göre İslam filozoflarının kendi eserlerine doğrudan müracaat etmekten ziyade genel itibarıyla tipik oryantalistler tarafından kaleme alınan çalışmalara⁶⁴ dayanarak eserlerini "telif" etmiştir. Bunun en önemli göstergesi olarak ise Fârâbî gibi özgün ve yaratıcı bir filozofun "Türk tefekkürüne ilk ve en büyük hizmeti[ni] muhtelif felsefe ve ilim cereyanlarını tanıtmak hususundaki muvaffakiyeti" olarak görebilmekte; onun sistemini Saint Thomas'ın yaptığı felsefedeki hakiki terkibi gerçekleştirememekle eleştirebilmekte; mantık çalışmaları için ise, "Orijinal değildi. Tamamıyla Aristo'yu takip ve şerhetmekle iktifa etmişti." şeklindeki yüzeyselliğe düşebilmektedir.⁶⁵

Ayrıca Ülken'in tasavvufa özel bir önem atfetmesi ve ona diğer felsefe akımları içerisinde ayrı bir konum vermesi sadece tasavvuf felsefesi bağlamında kalmamaktadır. O, A. P. Mehren, L. Gadret ve H. Corbin gibi oryantalistlerin bakış açılarının da etkisiyle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından temsil edilen ve esasen bu iki filozofun başını çektiği "asıl felsefe"yi de mistik bir karakterde görmekte ve yorumlamaktadır. Nitekim ona göre "İslam filozofları arasında tasavvufa yer veren ilk mütefekkir" olma özelliği gösteren Fârâbî, "Metafizik yoluyla ulaşamadığı tasavvufa rûhiyat yolundan varmıştır.", "Fârâbî'ye göre ahadiyet'i (birlik) idrake imkân yoktur. Ahadiyet deyince o henüz daha sıfatları ile meydana çıkmamış olan Allah'ı anlıyor ki, bu, mutasavvıfların 'gayb âlemi' dedikleri şeydir. Fakat Allah

⁶³ Aziz Al-Azmeh, *İslam ve Moderniteler*; İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 159-160.

⁶⁴ Oryantalizmin İslam felsefesi ile ilgili yukarıda anlatılan türden zaaflarına yönelik eleştirel değerlendirmeler için bkz. Salman Bashier, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies Summer*, 2011, no. 1, pp. 129-151; Muhsin Mahdi, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", *Journal of Islamic Studies*, 1990, no. 1 pp. 93; Nooruddin Ubai, "Orientalism and Islamic Philosophy", in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998.

⁶⁵ Ömer Mahir Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy. 14, s. 134.

gizli değildir: ‘Zuhurunun şiddetinden dolayı bâtıdır. Yani O her yerde mevcuttur; tecelli hâlinindedir. Ancak güneşin ışığı gözlerimizi kamaştırdığı zaman onu nasıl göremezsek, Allah da zuhurunun şiddetinden dolayı mahsus idraklerimiz için görülemez olur.’⁶⁶ Görüleceği üzere doğrudan metinler üzerinde tarihsel ve filolojik bir tahlil olmaksızın hazır kalıp yargılarla bir filozofun bugün için değerlendirilmesi ve yargılanması önümüze ciddi sorunlar ve çelişkiler çıkarmaktadır.

Sonuç

Çalışmamızda ortaya koyduğumuz üzere İslam felsefesi araştırmaları salt akademik bir konunun ötesinde yani sadece epistemolojik bir meseleden daha fazla ontolojik bir mesele olarak anlaşılmalıdır. Bizler geçmişte bir şeyi bugün için yeniden anlamaya ve yorumlamaya çalışırken nasıl bir tarihsellik dolayısıyla da görecelik ve sınırlılık içinde olduğumuzu unutmamız gerekmektedir. Bunun için de geleneğimizde veya bugün ortaya çıkmış bir düşünceyi, kendi hareket seyrini ve geleceğini tamamen kontrol altına alamayan bir çaba (serüven) olarak kabul etmek her şeyden önce onun kendi içinde hâlihazırda “kavramlar” a sahip olmadığını kabullenmek anlamına geldiğini unutmamak gerekir. Bir başka deyişle, düşünce, kendi faaliyet alanı içinde “nesne” olarak konumlandığı şeye hâlihazırda var olan bir kavramı ilişitirmez. Kavramlar, düşüncenin kendi yedeğinde tuttuğu stok malzeme olarak “orada duran” şeyler değildirler. Tam tersine varlık ve yokluk; hazır olma ve hazır olmama arasında kendi patikasını çizmeye çalışan düşünce bir şeye yöneldiğinde ona uygun düşecek kavramı da yeniden keşfetme veya kazanma çabası içine girer. Bu yüzden düşünce, yöneldiği bir şeyi, daha önce sahip olduğu kavramların garantörlüğünde kendi ‘emniyeti altına’ almaz. Bir başka deyişle, düşünce, varlığın emniyetli bir sığınağı değildir. Belki daha doğru bir deyişle, düşünce kendi dışına yönelirken yöneldiği şeye uygun düşecek kavramları da sürekli oluşturma çabası (concept formation) içinde kendisini emniyet içinde tutmak ister. Düşüncenin kendi kaderini belirlerken sürekli olarak bir şeyleri kavramlaştırma çabası içinde bulunması ve belki çoğu zaman bu çabanın ‘yanlış anlama’, ‘yanılma’, ‘yanıltılma’ (ideoloji), ‘belli başlı kavramlara ya da otoriteye duyulan kesin inanç’ (dogmatik kesinlik) veya ‘hiç anlamama’ gibi durumlarla sonuçlanması, onun her an varlık kadar yokluk; hazır olma kadar hazır olmama hadisesi ile yüzleşmesidir. Bu durum düşünce tarihinin yazılması ve anlaşılmasının saf ve nesnel süreçler bağlamında mümkün olmayacağını onun bugün için sürekli olarak yeniden anlaşılacağını ve yeniden yorumlanacağını göstermektedir. Fârâbî’nin geçmişteki düşünsel ve tarihsel mirası bugünün çağdaş algı ve değer düzleminde okunurken

⁶⁶ Ömer Mahir Alper, “Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesini Yorumu”, s. 136.

belli derecede yanıltmalar (ideolojiler) ve yanlışlar (insanî zaafılar) barındırdığı, barındıracağı açıktır. Bunun üstesinden gelmenin evvelemerde ilk yolu Fârâbî'nin sadece yazdığı metinlerden ibaret olmadığı belki bundan daha fazla etrafındaki yorumlar halesi olduğu dikkate alınmalı ve yorumların dayandığı temeller ile yorumların çatışma noktaları sahil bilgi ile otantik kaynaklar ışığında yeniden değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Al-Azmeh, Aziz, *İslam ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003.
- Alper, Ömer Mahir, “Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yay., Zonguldak 2014.
- _____, “Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümünden-Kabulcü Tavra Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. 5, s. 97-111.
- _____, “Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy.14, s. 123-146.
- _____, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 8, s. 115-158.
- Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2003.
- Aydın, Mehmet, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1976, c. XXI, s. 303-315.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslamî Araştırmalar*, 1988, c. II, sy. 8, s. 35-49.
- _____, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, edit. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013.
- _____, “Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, 1995, sy. 16, s. 84-91.
- Bashier, Salman, “The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam”, *Journal of Levantine Studies Summer*, 2011, no. 1, pp. 129-151;
- Beşer, Ali Sertan, “Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, Bursa 2013.
- Câbiri, Muhammed Abid, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.

- _____, Felsefî Mirasımız ve Biz, çev. A. Sait Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 2003.
- Fârâbî, Ebu Nasr, “et-Tavtie fi'l-mantık”, *el-Mektebetü'l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1986.
- _____, “et-Tavtie fi'l-mantık”, çev. Mübahat Türker, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*, Ankara 1958, c. XVI, sy. 3-4, s. 165-243.
- _____, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* veya *Mebâdiü'l-mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.
- _____, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, *el-Elfâzu'l-mustamele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi, el-Mektebetü'z-Zehrâ, Beyrut 1404.
- _____, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* veya *Mebâdi'ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M.Rami Ayas, Büyüyenay Yay, İstanbul 2012.
- _____, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2014.
- _____, “Mutluluğu Kazanma Eflâtun Felsefesi Aristo Felsefesi”, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay. Ankara 1974.
- _____, “Felsefe Öğrenilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, *Felsefetu Aristotâlis*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1961; “Mutluluğu Kazanma, Eflâtun Felsefesi, Aristo Felsefesi”, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1974.
- _____, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, “Kitâbu kâtâgûriyâs ey el-mekûlât”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut trs.
- _____, *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001.
- _____, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1990.
- _____, “Kitâbü'l-kıyasi's-sağîr”, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara 1958, c. XVI.
- _____, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.

- _____, “*Mantıkta Kullanılan Lafızlar*”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, çev. Sadık Türker, 2002, sy. 2.
- _____, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- _____, *Şerâitü'l-yakîn*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1987.
- _____, *Şerâitü'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- _____, *Şerhu kitâbi'l-ibâre*, thk. Stanley Marrow, Wilhelm Kutsch, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.
- _____, *Şerhu kitâbi'l-ibâre*, thk. Wilhelm Kutsch, Stanley Marrow, Recherches de l'Institute de Lettres Orientales de Beyrouth XII, el-Mektebetu l-Kalusıyye, Beyrut 1960.
- _____, *Tahsîlü's-saâde*, nşr. Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1345; Mutluluğun Kazanılması, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, *Eflâton Kanunlarının Özeti*, çev. Fahreddin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985.
- _____, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nazif Danışman, MEB Yay., İstanbul 1990.
- _____, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 2004.
- Fazlıoğlu, İhsan, “İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı (mı?)”, *Kendini Bulmak*, Papersense Yay., İstanbul 2015.
- Gutas, Dimitri, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, edit. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Hammond, Robert, *The Philosophy of AlFârâbî and Its Influence On Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York, 1947.
- Kaya, M. Cüneyt, “Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013.
- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul 1995.
- Klialifat, Salıban, “Fârâbî'nin Risala Al-Tanbib ‘ala Sabil Al-Sa’ada’sı üzerine Yeni Işıklar”, çev. Mübahat Türker-Küyel, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sînâ Sempozyumu*, Ankara 1990.
- Kurtoğlu, Zerrin, “Fârâbî'nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yay., Ankara 2005.
- Kutluer, İlhan, “Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve

- Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2004.
- _____, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011.
- Leaman, Oliver, “Şarkiyatçılık ve İslam Felsefesi”, edit. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Açılım Kitap, İstanbul 2001.
- _____, “Does The Interpretation of The Islamic Philosophy Rest On A Mistake?”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. XII, no. 4, Dec. 1980.
- _____, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992.
- Mahdi, Muhsin, “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy”, *Journal of Islamic Studies*, 1990, sy.1.
- Mahdi, Muhsin, *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York 1969.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, “Why Was al-Fârâbî Called the Second Teacher?”, *İslâmî Culture*, vol. LIX, no. 4, Haydarâbâd 1985.
- Reisman, David C. “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Küre Yay., İstanbul 2007.
- Rosenthal, Erwin, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996.
- Strauss, Leo “On A Forgotten Kind of Writing”, *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, 1988.
- _____, “Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı”, *Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yay., Samsun 1999.
- Tatar, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, 2003/4, sy.6.
- Tekin, Ali, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yay., İstanbul 2009.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007.
- Türker, Sadık, “Fârâbî'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, edit. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Elis Yay., Ankara 2005.
- Ubai, Nooruddin, “Orientalism and Islamic Philosophy”, in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998.
- Ulukütük, Mehmet, “Dinin Grameri Versus Felsefesinin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî Epistemeler Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

2012, c. III, sy. 2, s. 135-162.

Yazoğlu, Ruhattin, “Dil-Kültür İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2002, c. VI, sy. 11, s. 21-44.