

FELSEFE DÜNYASI

2011/1 Sayı: 53 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Prof. Dr. Sait REÇBER
Prof. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İSLÂM FİLOZOFLARINDA FELSEFE HAYAT İLİŞKİSİ*

Ömer BOZKURT**

“Felsefe insanın kendisini bilmesidir.”

Kindî

Giriş

Felsefe hayat ilişkisinden, biz, felsefenin hayat ve sorunlarıyla bir tür ilişki, bağlantı ve alakasını kast ediyoruz. Bu ilişki ve alaka, bir açıdan felsefenin salt teorik tartışmalardan ibaret olmayıp pratik sorunları ele alması ve pratik çözümler ileri sürmesi iken diğer açıdan teorik de olsa ele aldığı konuların hayatla ilişkili konular olmasıdır. Bu çerçeveden bakılınca İslâm filozoflarında da böyle bir ilişkiyi görmek mümkündür. Felsefe bizzat hayatın kendisi olarak düşünüldüğünde, buradaki amacımızın İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisinin varlığını ispatlamaktan ziyade izah etmek olacağı ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak bu izahın yerini bulması için çalışmamızın sınırlarına yönelik şu hususlara dikkat çekmekte yarar vardır:

1. Çalışmamızda klasik İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisi ele alınacaktır. Aynı ilişkiye felsefî tasavvufun önemli şahsiyetleri çerçevesinden de bakılacaktır.

2. İslâm filozoflarının ele aldığı, Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları (Allah’ın bilgisi), ruh, ölüm, ölüm sonrası yaşam, insanın fiilleri ve kader meselesi gibi konular o dönemde sadece havassın ilgi duyduğu konular değildi. Bu konular ilk planda herkesin merak ettiği, ikinci planda ise halkın hepsinin olmasa da çoğunun ilgilendiği konulardı. Ayrıca bu konular dönemin din, devlet ve bu çerçevede gelişen sosyal hayatı bağlamında hayatın merkezindeydi. Nitekim Gazali’nin (ö.1111), halk arasında sözü geçen konulara duyulan ilginin, beraberinde bazı inanç sorunlarına neden olduğunu düşünüp bu meselelerle ilgili uyarıcı tarzda eserler kaleme alması bu gerçeği göstermektedir.¹

* Bu makale, 4-6 Kasım 2010 tarihlerinde gerçekleştirilmiş olan I. İlgaz Felsefe Günleri (Felsefe ve Hayat) sempozyumunda sunulan bildirinin bir takım değişiklikler yapılarak genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniv. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü. omerbozkurt21@gmail.com

¹ Gazali’nin çoğu eserinde bu türden uyarıları görebiliriz. Bu eserlerin önemli olanlarından bazıları şunlardır: Tehâfütü’l-felâsife, el-Maznûnu bihi ‘alâ ğayri ehlihi, el-Munkız mine’d-dalal, Fedâihu’l-Bâtıniyye, Kavâsimu’l-Bâtıniyye, Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zenâdıkâ, Mekâsidu’l-felâsife, İlcâmu’l-avam an ilmi’l-keâm.

3. Önemli bir sorun da felsefeyi hayatla ilişkilendirmenin bir sakınca doğurup doğurmadığıdır. Felsefeye bir işlev yüklemek ve onu hayatta yararlı bir araç haline getirmek fonksiyonalist veya pragmatist bir bakış açısının ortaya çıkmasına neden olabilir. Ancak bu durumun, her ne kadar beraberinde bazı eleştiriler getirirse de, felsefenin geniş hoşgörüsü içerisinde kendisine bir yer bulacağını düşünüyoruz.

Bu hususlar göz önüne alınarak, çalışmamızda önce filozoflarımızın eser içeriklerinden başlayacak, ardından onların felsefe tanımları ve felsefî konuları ele alış tarzlarına değinerek İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak da filozoflarımızın seçtikleri yaşam tarzlarına dikkat çekerek filozofça yaşamın genel geçer bir tarzının olup olmadığını tartışacağız.

I. İslâm Filozoflarında Felsefe Hayat İlişkisi

İslâm filozofları, kendilerinden önceki felsefe geleneğinden de etkilenecek felsefeyi kapsayıcı bir nitelikte görmüş ve ona dâhil edilmek üzere birçok farklı alanda eserler yazmışlardır. Bu eserler teorikten pratiğe kadar birçok konuyu ele almaktadır. Burada artık birer bağımsız bilim haline gelen alanlarla ilgili İslâm filozoflarının yazdıkları üzerinde fazlaca durmayacağız. Zira bunlar artık büyük oranda felsefenin dışında kalmış bilimlerdir. Bunlar konuları itibarıyla şöyle sıralanabilirler: 1. Matematik, Aritmetik, Geometri. 2. Fizik, Optik, Astronomi, Meteoroloji, Jeoloji, Coğrafya. 3. Astroloji. 4. Canlılar (Hayvanlar ve Bitkiler) 5. Tıp, Kimya, Eczacılık. 6. Müzik. 7. Psikoloji (korku, üzüntü vb gibi psikiyatrik ve psikik sorunlarla ilgili olarak).

Bu bilimler o dönemde felsefe içerisinde kabul edilse de felsefenin pratik kısmına dâhil edilmiyordu. Bilindiği üzere felsefe, çoğu İslâm filozofu tarafından teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Fizik (tabiiyyât), matematik (riyaziyyât) ve metafizik (ilâhiyat) gibi konular teorik felsefenin; ahlâk (kişisel davranışlar), ev idaresi (tedbîrî'l-menzil) ve siyaset gibi konular ise pratik felsefenin konusunu oluşturuyordu.²

Felsefenin teorik kısmında yer alan fizik ve matematik gibi bilimlerle ilgili hemen her İslâm filozofu eserler vermiştir. Kindî (ö.866), Ebubekir er-Râzi (ö.925), Fârâbî (ö.950), İhvân-ı Safâ (X.yy.), İbn Sina (ö.1037), İbn Rüşd (ö.1198) bunların başında gelir. Dönemin felsefe geleneği gereği ve felsefî miras, onları bu alanlarda yazmaya yöneltmişti. Bu konularda yazmış olmalarının önemli bir nedeni de pratik gereksinimlerdir. Nitekim İslâm dünyasındaki

² Muhsin Gerviyani, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Hasan Elmas, Birey yay., İstanbul, 1998, s. 30-31.

tercüme hareketlerine bakıldığında, başta tıp, kimya, eczacılık, astronomi, matematik vs. ile ilgili eserlerin çevrildiği görülmektedir. Devlet yöneticilerinin sağlık sorunları, İslâm dininin sağlığa verdiği önem, İslâm'da ibadetlerle ilgili bazı ihtiyaçlar (takvim, zaman belirleme, matematiksel hesaplamalar vs.) gibi nedenler bu eserlerin çevrilmesinde etkili olmuştur. Daha sonra İslâm düşünürleri, çevirilerden de yararlanarak farklı ve orijinal eserler verdiler; bu bilimlerin pratiği kadar teorisiyle de ilgilendiler.³ Özellikle tıp alanında Ebubekir er-Râzi, İbn Sina ve İbn Rüşd önde gelen düşünürlerdendir. Diğer yandan psikoloji ile ilgili yazılan eserlerin özellikle ruh, ruhun ölümsüzlüğü, ölüm, ölüm korkusu, rüya, rüya tabirleri, feraset gibi konularda dinden ve insanın doğasından kaynaklanan meraklar neticesiyle yazıldığı söylenebilir. Buradaki psikolojiden, onun akıl ve bilgi gibi konuları ele alan kısmından çok psikiyatrik ve psikolojik sorunlarla ilgili kısmını kast ediyoruz. Kindî ve İbn Sina'nın üzüntü ve ölüm korkusuyla başa çıkma konusunda yazdıkları ve Kindî'nin rüyalarla ilgili çalışmaları buna örnek verilebilir.⁴ Müzik alanında yazılan eserlerin de dinî ihtiyaçlar kadar insanî gereksinimlerden kaynaklandığını belirtmekte yarar vardır. Fârâbî'nin musiki ile ilgili risalesi (*Kitabu'l-musika el-kebir*) ve bir müzik aleti olan kanunun mucidi olması buna önemli bir örnektir.⁵ İslâm filozofları tüm bu ilimlerin ne olduğunu, alanlarını, teorik ve pratik faydalarını ele almış, dünya ve ahiret saadetini nasıl sağladıklarına değinmiş ve hayatla ilişkilendirmişlerdir.⁶

³ Felsefenin İslâm dünyasına girişi ve tercüme hareketleri sürecinde İslâm düşünürlerinin ilgilendikleri bilimler konusunda bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara, 1997, s. 27-30, 36-45; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1992, s. 12-13.

⁴ Kindî'nin *Risale fi'l-hîle li-def'î'l-ahzân*, *Risale fi mahiyeti'n-nevm*, *Risale fi'n-nefs*, *Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun veciz* ile İbn Sina'nın *Ta'biru'r-ruya*, *Risale fi'l-huzni ve esbâbiha*, *Kaside fi'n-nefs* adlı eserleri bu konuya örnek verilebilir.

⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV yay., Ankara, 1985, s. 59; özelde Fârâbî genelde de İslâm dünyasında müzikle ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Ahmet Hakkı Turabi, "Fârâbî'nin Mûsikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ankara, 2005, s. 47-63; Dosay Kenjatay, "Fârâbî'nin Musikî Anlayışının Yesevilik Kültürüne Etkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, s. 356-358.

⁶ Kindî, *Risale fi kemmiyyeti kütübi Aristotalis ve ma yuhtacu ileyhi fi tahsilî'l-felâsife*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002, s. 263-276; Âmirî'nin açıklamaları için bkz. Âmirî, *Kitabu'l-'lâm bi menakibi'l-İslâm*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003, s. 199-201; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1999, s. 70-90; İbn Sina'nın görüşleri için bkz. İbn Sina, *Şifa (İlahiyat)*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera yay., İstanbul, 2004, c.I, s. 8, 17; İbn Rüşd'ün düşünceleri için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay, İstanbul, 2003, s. 29-32.

Bununla birlikte felsefe hayat ilişkisinin bugününe yönelik bir tespit yaparken İslâm filozoflarının bakış açısını da önemseyeceksek bunu onların sadece matematik ve fizik bilimleri konusunda yazdıkları ve yaptıklarıyla ortaya koymak doğru olmayabilir. Zira bugün felsefe daha çok mantık, metafizik, epistemoloji ve aksiyoloji yönleriyle önümüzde durmaktadır. Öyleyse üzerinde durulması gereken soru şu olmalıdır: İslâm filozoflarının, felsefenin bu alanlarıyla ilgili eserlerinin ve yaptıklarının hayatla ilişkisi nasıldır?

Gerek İslâm filozofları gerekse de âlimleri olsun İslâm dünyasındaki çoğu düşünür, mantığı benimseme noktasında ortak bir tavır sergilemişlerdir. Her ne kadar buna karşı çıkan az bir kesim olsa da onların tepkileri büyük oranda mantık adı altındaki ilme yönelik olmuştur. Aslında kendileri, uygulamada mantığı kullanmışlardır. Felsefeye en ciddi eleştirilerde bulunan Gazali bile mantığın yararını açıkça belirtmiştir. Mantığın bu derece yararlı görülmesi kelâm ve fıkıh usulü gibi ilimlerin de temelinde yer almış olmasıdır.⁷

İslâm düşünürleri sadece mantık adı altındaki kitaplarda mantığın teorik temellerini ve problemlerini ortaya koymamışlardır. Reddiye, tehâfüt ve tartışmalarında onu fiilen kullanmışlardır. Aslında günümüzde mantık alanında yapılan çalışmalarda söz konusu reddiye ve tartışmalara daha fazla ağırlık verilmesi gerektiğine inanıyoruz. İçeriği kadar formunun da önemli olduğu bu reddiye ve tartışma kitapları İslâmî bazı ekollerin görüşlerini çürütmek kadar, diğer dinlerin bir takım inanç esaslarını da hedef almış ya da onlara karşı İslâm inancının sağlamlığını savunmuştur. Bu tür eserler İslâm dünyasında en ilgi çeken eserler arasında yer almıştır. “er-Red alâ...”, “tehâfüt ...”, “münazara beyne...” ve daha başka ifadelerle başlayan, düşünürler, fikirler ve mezhepler arası spekülasyonları içeren bu eserlerin⁸ büyük çoğunluğu havas kadar avama da seslenmektedir. Gazali’nin mezheplere yönelik reddiyelerinin sırf teorik amaçla yapıldığını söylemek ne kadar doğru olabilir? Hatta Gazali ve İbn Rüşd’ün *Tehâfüt*leri gibi içerik ve form açısından felsefenin zirvelerinde yer alan eserlerde bile halka yönelik uyarılar yer almakta değil midir? Dolayısıyla mantık ve bu isim altında sayılabilecek eserler, teorik tartışmalar kadar hayatın temel sorunlarına da değinmiş ve dolayısıyla hayatla ilişki içerisinde olmuştur.

⁷ İslâm dünyasında mantık, mantık çalışmaları ve mantığa bakışlar için bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 134-143.

⁸ Örnek olarak İbn Sina’nın *er-Reddu ala makaletu’s-Şeyh Ebi’l-Ferec İbn Ebi Said el-Yemanî*, Gazali’nin *Tehâfütü’l-felâsife*, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, *Kavâsimu’l-Bâtıniyye*, *Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zenâdika*, İbn Teymiyye’nin *er-Redd ale’l-mantıkiyyin*, Bakıllanî’nin *et-Temhid fi’r-redd ale’l-mulhideti’l-Muattıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mutezile*, İbn Rüşd’ün *Tehâfütü’t-tehâfüt* eserlerine bakılabilir.

Felsefenin belki de hayatla en kopuk olduğu zannedilen alanına, metafiziğe gelelim: Aslında bizce sadece metafiziğin hayatla ilişkisini ortaya koymak felsefenin hayatla ilişkisini ortaya koymak olacaktır. Bu nedenle buradaki temel tezimiz şudur: İslâm filozofları metafizik gibi felsefenin en teorik kısmını bile bir şekilde hayatla ilişkilendirmişlerdir. Ancak hayatla ilişkilendirilen bu yön, neredeyse tüm İslâm filozoflarında Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, yani marifetullah/ilm-i ilahî ve dolayısıyla sağlam bir Tanrı inancı ve nihayetinde dünya ve ahiret mutluluğu şeklinde ortaya çıkan dinî temelli bir yöndür. Yalnız bu temel tezimiz, felâsifenin yaptıklarının pragmatik ve fonksiyonel bir felsefeden ibaret olduğu anlamına gelmez. Bilgeliği erdemlilik gören İslâm filozofları, salt bilgiye değer vermekle birlikte teorik meseleleri hayatta karşılaşılabilen sorunlarla ilişkilendirerek teorik ve pratik düzlemde tartışmışlardır. Belki bunu doğrudan hayatın birer meselesi gibi ortaya atmamışlardır ama dolaylı bir yolla izah etmek istemişlerdir. Onların felsefeyi her fırsatta hayatla ilişkilendirmelerinde, dinî kültürün faydasız ilimden sakındırması, “yaratan Rabbin adıyla oku”mayı telkin etmesi, pratikten yoksun bilgeliği kitap yüklü merkeplik görmesi gibi hususlar etkili olmuş olabilir.

Şimdi İslâm düşünürlerinin hayatla ilişkisi açısından felsefeye, felsefî çalışmalarına ve felsefe tarzlarına bakalım:

İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'de felsefe hayat ilişkisini onun felsefe tanımlarından itibaren görmeye başlarız. Ona göre;

“Felsefe nefsin (ruh, zihin..) disipline edilmesinden başka bir şey değildir.”⁹

“Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir.”

“Felsefe ölümü tercih etmektir.”

“Felsefe insanın kendisini bilmesidir.”

“Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”¹⁰

Son tanımın daha kısa bir şeklini *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûla* adlı risalesinde belirten Kindî, bu tanımları şöyle açıklar:

“Çünkü filozofun bilgiden amacı, gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır. Çünkü biz ger-

⁹ Kindî, *Kitabu'l-cevâhiri'l-hamse*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 279.

¹⁰ Kindî, *Risale fi hudûdi'l-eşya ve rusûmiha*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 191-192. Bu tanımların çoğu Antik Yunan filozoflarına aittir ve az veya çok değişiklikler yapılarak İslâm filozofları tarafından kullanılmıştır. Bkz. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 21-22.

çeğe ulaşınca (o yöndeki) fiilimiz sona erer. Biz sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir.”¹¹

Ayrıca onun din ile felsefe arasında kurduğu şu ilişki ve ortak amaca bakmakta da yarar vardır:

“... İlahiyat, vahdaniyet ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, şanı yüce Allah’tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir.”¹²

Onun bu tanım ve açıklamaları felsefe hayat ilişkisini göstermeye yeterlidir. Ona göre felsefe, anlamı olan kavramlara dayanır, anlamsızlarla uğraşmak felsefenin işi olmadığı için¹³ felsefenin hakkında konuştuğu konular ve felsefenin kendisi anlamsız çabalar değildir.

Felsefeyi âdetâ bir yaşam biçimi olarak gören Kindî, teorik konuları bile ele alırken, bu konuları bir şekilde hayatla ilintilendirmiş ve herkesin yararına sunmuştur. *Kitâb fi’l-felsefeti’l-ûla* (İlk Felsefe Üzerine) isimli eserinde genel olarak Aristoteles’in (ö. MÖ.322) *Metafizik* adlı eserinde ele aldığı konuları kendi yorum ve görüşleriyle özetler. Bu bağlamda evrenin dışında doluluk ve boşluğun olmaması, ezellilik kavramı, âlemin ve zamanın sonlu olması, küll, cüz, zatî, gayri zatî, sebep-sebepli, gerçek bir, bir’in özellikleri (kategorilerin dışındadır, hareket türlerine benzemez, nefis değildir, akıl değildir ...) ve kısaca metafiziğin belli başlı kavramlarını en soyut yönleriyle ele alır ve inceler. Ama o, bu ele alış ve incelemeyi öyle tasarlamıştır ki, konuyu bir şekilde “Bir”e (Tanrı) getirir ve şu son sözleri sarf eder:

“Hareketin ilkesi olan sebep -yani hareketin ilkesi olan hareket ettirici-fail sebeptir. İlk gerçek Bir var oluş hareketinin -yani etkilenmenin- sebebi olduğuna göre o tüm varlıkların yaratıcısıdır.”

“Mademki ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlığı söz konusudur; birlikleri varlıkları demektir; o halde her şeyin varlığını sürdürmesi birliğe bağlıdır, birlik ayrılacak olursa varlık hemencecik yıkılıp helak olur. Öyleyse gerçek bir, ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir. Bir şey onun koruması ve gücü dışında kalacak olursa derhal yıkılıp helak olur.”¹⁴

¹¹ Kindî, *Kitâb fi’l-felsefeti’l-ûla*, *Kindî Felsefi Risaleler* içinde, s. 139.

¹² Kindî, *a.g.e.*, s. 142.

¹³ Kindî, *a.g.e.*, s. 156.

¹⁴ Kindî, *a.g.e.*, s. 183.

Dolayısıyla teorik konu ve sorunlar, sonunda dönüp dolaştırılıp dinî bir referansa bağlanmakta ve o da hemen her insanın merak edip durduğu Tanrı'nın varlığı ve bilgisi meselesi olmaktadır. Onun *Risale fi'l-fâili'l-hakki'l-evveli't-tâm*, (Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine), *Risale fi tenahi cirri'l-âlem* (Âlemin Sonluluğu Üzerine), *Risale fi mahiyyeti mâ lâ yumkinu en yekune lâ nihayete leh ve me'llezî yukâlu lâ nihâyete leh* (Sonsuzluk Üzerine), *Risale fi vahdaniyetillah ve tenahi cirri'l-âlem* (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine) adlı eserlerinde de benzer durum görülmektedir.¹⁵

Felsefe hayat ilişkisi en sistemli şekilde Fârâbî'de görülmektedir. Onun eserlerini bu çerçevede irdelemeye geçmeden önce felsefe hakkındaki düşüncelerine bakalım: Ona göre felsefe öğrenmenin amacı yüce yaratıcıyı bilmek, onun değişmeyen Bir olduğunu, her şeyin etkin sebebi olduğunu, bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey insanın gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemesidir. Felsefe yapmak isteyen, pratiğe yönelmeli ve en son amaca ulaşmalıdır. Pratikte ulaşılması hedeflenen en son amaç ise insanın önce kendi ahlâkını, sonra da başkalarını yani evindekilerin veya şehirdekilerin durumunu iyileştirip düzeltmesidir.¹⁶

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde ilâhiyat ilmini üç bölüme ayırır: 1. Varlık ve arazlar. 2. Mantık, geometri ve aritmetik gibi kanıtlama ilkeleri veren ilimler. 3. Ne cisim ne de cisimde bulunan varlıklar. Fârâbî esas itibariyle üçüncü konuya ağırlık verir. Bu hususta varlıktan başlar, sebepler, ilkeler gibi metafizik kavramlarla yol alır ve sonunda Tanrı'ya, niteliklerine ve bilgisine varır. Bu noktadan sonra varlıkların nasıl meydana geldikleri ve derecelerini belirleyen Fârâbî, var olanların bir düzen içerisinde bulunduğu vurgu yapar ve tüm anlattıklarının sağlam bir inancı elde etmede gerekli olduğuna dikkat çeker.¹⁷

Dolayısıyla Fârâbî'de de felsefenin teorik kısmını teşkil eden metafizik, bir şekilde hayatla ilişkilendirilmiştir. Hatta metafizik, onda, fizik, bilgi, peygamber, filozof, devlet, devlet başkanı, devlet ve topluluk çeşitleri şeklindeki bir sırayı takip ederek hayatla ilişkilendirilir. Onun *el-Medînetu'l-fâzıla* (Erdemli Şehir) eserini eline ilk kez alanlar “İlk mevcut diğer mevcutların sebebidir.” cümlesiyle karşılaşır ve eserin ilk üçte ikilik bölümünde, ilk varlıktan sudur nazariyesine¹⁸, göksel varlıklar ile ayaltı varlıklar arasındaki farklılıklara

¹⁵ Bu eserler için bkz. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik yay., İstanbul, 2002, s. 197-212.

¹⁶ Fârâbî, *Risale fi mâ yenbağî en yukaddime kable te'allümi'l-felsefe*, *Felsefe Metinleri* içinde, s. 113,114.

¹⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, s. 90-91.

¹⁸ İslâm felsefesinde sudur veya türüm teorisi, Aristoteles ve Plotinos'un (ö.270) kozmoloji

ve onların hareket biçimlerine doğru yol aldığını görünce muhtemelen eserin ismiyle içeriği arasında bir bağlantı sorunu olduğunu sanırlar. Ancak ifadelerin bu noktadan sonra psikolojiye yani nefis ve güçlerine, düşünme yetisine oradan rüyaya rüyadan ilham ve vahiy'e buradan peygamberlik konusuna ve ilgili olarak da filozofluğa ve insan topluluklarını kimin yöneteceğine, bu yöneticinin özelliklerine, yönetilenlerin veya toplulukların çeşitlerine ve halklarının özelliklerine gittiğini görünce şaşkınlıklarını gizleyemezler. Metafizikten siyasete, devlete, toplumlara ve yöneticilerin çeşitlerine doğru yol alan böyle bir felsefe gerçekten de felsefenin hayatla ilişkisini göstermesi açısından dikkate şayandır. Onun düşlediği devletin ideal bir devlet olarak adlandırılması belki sadece devlet başkanının filozof olması gerektiğiyle desteklenebilir. Ancak bunun dışında kalan diğer hususlarda, özellikle devlet başkanının özellikleri konusunda Fârâbî, gerçekçi ve akılcı öneriler sunmuş, toplulukların çeşitleri konusunda da sosyolojik tahliller içeren bir tür toplum felsefesi yapmıştır. Onun düşlediği devlet, ideal devlet olsa da ilgilendiği konu gerçeğin ta kendisidir.¹⁹

Ebul Hasen el-Âmirî (ö.992) de önemli İslâm filozoflarından ve onda da felsefe hayat ilişkisi bariz bir şekilde görülür. O, Haşeviyye mezhebi taraftarlarının felsefeyi boş bir lakırdı, aldatıcı ve anlamsız görerek eleştirmesi üzerine felsefe yapmanın ve bilmenin insanlara birtakım güzel özellikler kazandırdığını ve insanı mutlu ettiğini söylemiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

1. Kişi felsefe ile var olanların hakikatini bilme ve onları yararları doğrultusunda kullanma imkânına sahip olmakla insana ait erdemleri elde etmiş olur.

2. Allah'ın varlıklarda yarattığı hikmetleri kavrar, sebep sonuçlarını araştırır ve varlıklardaki düzeni anlar.

3. Mantık öğrenme, kulaktan dolma iddialara karşı koyma, taklit bağından ve tutarsız mezhep görüşlerinden kurtulma imkânı verir.²⁰

Âmirî'ye göre de felsefenin en teorik yönü olan metafizik, evren, ilk neden, ilk gerçek gibi konuları araştırır. Şüphe yok ki, gıpta edilecek bu disiplinle ulaşılmak istenen ebedî mutluluktur diyen Âmirî'ye göre bu ilmi bilmeyen, fi-

anlayışlarının bir sentezi olarak İslâm dünyasında ilk kez Fârâbî'de sonrasında İbn Sina'da karşımıza çıkar. Bütün İslâm düşüncesini etkileyen bu teoriye ilk ciddi eleştirileri Gazali yapmıştır. Daha sonra İbn Rüşd'ün de benimsemediği bu teori özü itibarıyla İslâm'ın Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisi konularına farklı bakış açıları getirmekle birlikte birçok probleme de neden olmuştur. Bu problemlerin en meşhurları Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve beraberinde ortaya çıkan evrenin ezililiği sorunudur.

¹⁹ Bkz. Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB yay., İstanbul, 1990.

²⁰ Âmirî, *Kitabu'l-i'lâm bi menâkibi'l-İslâm, Felsefe Metinleri* içinde, s. 198-199

lozof olamaz. Felsefî disiplinlerin meyvesi metafiziktir. Bu ilimle dinî ilimler arasında bir çatışma da söz konusu değildir.²¹

Âmirî mantığın ise pratik alanda iyi ile kötüyü ayırt etmeye yaradığını, şüphelerin mantıkla giderildiğini, aldatılmalardan onun aracılığıyla uzak kalındığını ve hatta mantığın kullanılmasıyla aklın saflaştığını ve bundan bir haz elde edildiğini düşünür.²²

X. yüzyılda Basra’da ortaya çıkan ve siyasî amaçlar taşıdığı için faaliyetlerini gizli yürüten organize bir topluluk niteliğindeki İhvân-ı Safâ’da felsefe hayat ilişkisi daha açıktır. Dinin cahillikle kirlendiğini, ona bâtil ve sapık fikirler karıştırıldığını iddia ederek yola çıkan İhvân-ı Safâ, bunu temizlemenin ancak felsefeyle mümkün olacağını, bunun için de İslâm şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunmuştur.²³

İhvan’a göre felsefe küllî bir ilimdir, varlığın sebeplerini, özelliklerini vs. insanın gücü ölçüsünde bilmektir. İşte küllî fazilet bu sayede elde edilir. Felsefe insanı faziletli kılar, o yararlı bir hikmet, kesin bir delil, doğruya ileten, cennette, en yüce mertebeye ulaştıran bir vasıtaadır. İhvan’ın benimsediği tanımlardan birine göre “Felsefe, hakikatlere inanma, doğruyu söyleme ve iyi olanı kusursuzca yapmadır.”²⁴

İbn Sina gibi sistemci ve felsefeyi teorik düzeyde yapmış birinde bile felsefe hayat ilişkisi görülebilmektedir. Ona göre felsefenin metafizik kısmının konusu, var olması itibariyle varlıktır. Amacı da var olması itibariyle varlığın özsel ilintileridir.²⁵ O, metafizikle ilgili şunları söyler:

“Metafizik en üstün biline dair en üstün bilgi olan hikmettir, çünkü o bilinenlerin en üstünde, yani yüce Allah’a ve O’ndan sonraki sebeplere dair en üstün, yani kesin bilgidir. Bu ilim, bütün varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisidir, Allah’ı bilmektir.”²⁶

Onun bu ifadeleri metafiziğin, inanan kişinin temel inanç esası olan Allah’ın bilgisini sağladığını göstermektedir. Ona göre bütün ilimler gibi metafiziğin de temel faydası uhrevî mutluluğu sağlamasıdır. Bu onun mutlak faydasıdır. Ayrıca tikel ilimlerin ilkelerine kesinlik kazandırmak ve ilke olmasalar bile bütün ilimlerde ortak meselelerin mahiyetini belirlemesi de onun mutlak

²¹ Âmirî, *a.g.e.*, s. 201.

²² Âmirî, *a.g.e.*, s. 202-203.

²³ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay, İstanbul, 2003, s. 211-212.

²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resailu İhvâni’s-Safâ ve hullâni’l-vefâ*, *Felsefe Metinleri* içinde, s. 222-223.

²⁵ İbn Sina, *Uyûnu’l-hikme, İbn Sina Risaleleri* içinde, çev. A. Açıkgenç, M. H. Kirbaşoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 80; *Şifa, (İlahiyat)*, c. I, s. 11.

²⁶ İbn Sina, *Şifa, (İlahiyat)*, c. I, s. 13.

faydasıdır. Ancak ona göre metafiziğin özel faydasından söz edilemez. Zira o, başka bir ilme fayda vermeyecek kadar yüce olması nedeniyle fayda sağlamaz, kendisine fayda sağlanır.²⁷

İbn Sina'daki felsefe hayat münasebetini onun eserlerinden daha iyi anlayabiliriz. *Şifa*'sına bakıldığında, İbn Sina'nın, metafiziğin en teorik kavram ve tartışmalarından yola çıktığı, inananların ilgi duyduğu ve bilmesi gerektiği Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları ve kısaca "ilm-i ilahî"ye vardığı görülür. Hatta felsefesinin belki de özeti olarak kabul edilebilecek olan *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta mantıktan fiziğe, oradan göksel âleme, oradan varlık ve yaratmaya, buradan da en son mutluluğa ve nihayetinde mistik bir yaşama doğru yol aldığını görmekteyiz.

İbn Sina'nın kaderin sırrına dair risalesi (*Risale fi sirri'l-kader*) tamamen hayatın içindeki bir problemi ele almaktadır. Peygamberliğin ispatına dair risalesi (*İsbâtu'n-nubuvve*) de insanın temel inanç esaslarından birinin sağlam delillerle ortaya konmasıdır. *Risaletu'l-Arşıyye*'sinde de zorunlu varlığın ispatı ve onun sıfatları açıklanmıştır. Bu risalenin sonlarına doğru âdeti teoriden pratiğe kayarcasına Tanrı'nın fiilleri, bunun karşısında bulunan insanın özgürlüğü ve kader meselesi ortaya konmaya çalışılmıştır. *Uyûnu'l-hikme*'si de mantıktan fiziğe, fizikten metafiziğe gitmekte ve metafizikte de Tanrı sorunu ve inancının sağlamlaştırılmasına bir geçiş görülmektedir.²⁸

İbn Rüşd'e gelince, ona göre felsefenin işi, var olanlara bakmak ve Tanrı'ya delaleti bakımından onları değerlendirmektir.²⁹ İbn Rüşd için din ve felsefe zaten kardeşlerdir. Din hayatın kendisidir, bir yaşam biçimidir, kaynağı vahiydir; bu vahiy de Tanrı'dan gelir. Felsefe ise aklın ürünüdür ve akıl da Tanrı'nın. Dolayısıyla ikisinin de kaynağı aynı, hedefi tektir. Bu da Tanrı'nın bilgisini sağlamak ve insanı mutlu kılmaktır.

İbn Rüşd'ün eserlerinde de felsefe hayat ilişkisini görmek mümkündür. Onun Aristoteles şerhlerinin sadece birer açıklama olmadığı, metafiziğin büyük şerhine bakılınca fark edilir. Kaldı ki Aristoteles'i açıklamak da başlı başına bir iştir. Ama o, bu şerhlerine bile, yaşadığı dönemin fikri ortamında karşılaştığı sorunları yansıtmış, eleştiri ve izahlar eklemiştir. Mutezile, Eş'arî(lik), Fârâbî, İbn Sina ve Gazali gibi gerek mezhep gerekse de şahısların görüşlerini Aris-

²⁷ İbn Sina, *a.g.e.*, c. I, s. 15-16.

²⁸ Bu risaleler için bkz. *İbn Sina Risaleler*, s. 11-92.

²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Felsefe Din İlişkileri)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İst., 1992, s. 64.

toteles şerhlerinde irdelemiştir.³⁰ Eserin şerh olması, eserin yöntem ve sırasının Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinden farklılık göstermesine neden olmuştur. Ancak İbn Rüşd'ün özgün çalışmalarından olan *Faslu'l-makâl*'de din felsefe uzlaştırması ele alınmış, felsefeye dinin bakışının nasıl olması gerektiği, din ve felsefenin nasıl ortak bir kaynağa sahip olduğu, dinî metinleri yorumlama yöntemleri, âlemin kıdemi sorunu, bedenle haşır meselesi, Allah'ın varlıklara dair bilgisi, kader meseleleri, Allah'ın varlığı ve birliği incelenmiştir. *el-Keşf an menâhici'l-edille* eseri ise zaten tamamen kelâmî konuları içermektedir. Bu iki eser de her inanç sahibinin günlük hayatında bilmesi gereken konular ve cevaplarıyla doludur.

İsrakilik'in kurucusu Sühreverdî'nin (ö. 1191) felsefeye bakışını, gördüğü bir rüyasından anlayabiliriz. *Kitabu't-telvihât*'ta anlattığı rüyası özetle şöyledir: Aristoteles'i rüyasında gören Sühreverdî, onunla felsefî konularda sohbet etmiş, sohbetin sonunda Aristoteles'in, hocası Platon'u (ö. MÖ. 348) övmesi üzerine Sühreverdî, İslâm filozoflarından Platon'un seviyesine ulaşabilen birinin bulunup bulunmadığını sormuştur. Aristoteles'in buna hayır cevabı vermesi üzerine Sühreverdî, Beyazıd-i Bestamî (ö.875), Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tusterî (ö.896) ve benzerlerinin durumunu sormuş, Aristoteles de bunların gerçek filozof ve bilge olduklarını söylemiştir. Sühreverdî bunları neden gerçek filozof gördüğünü sorunca, Aristoteles, bu kişilerin resmî bilgiyle yetinmeyip huzûrî, ittisâlî ve şühûdî bilgiye ulaştıkları ve maddiyatla uğraşmadıkları şeklinde cevap vermiştir.³¹

Sühreverdî'nin böyle bir rüya görüp görmediği tartışılır. Ama bu ifadeleriyle felsefenin salt teorik bir çaba olmayıp yaşamın kendisi olduğuna işaret ettiği açıktır.

Felsefenin hayatla ilişkilendirilmesi farklı bir açıdan mutasavvıflarda da görülmektedir. Tasavvuf, ilk şekliyle, daha çok bir yaşam biçimi olarak pratik yönüyle ön plandadır. Ancak onun teorik temelleri göz ardı edilemez. Bu teorik altyapı bazen felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda felsefe üzerine kurgulanan tasavvuf âdeta hayatla ilişkilendirilen felsefe haline dönüşmektedir. Bu yaklaşım tarzının önde gelen isimleri arasında İbn Arabî (ö.1240) ve İbn Seb'in (ö.1270) sayılabilir. Aslında filozof-sûfî grubunda değerlendirilmesi gereken bu düşünürlerin yaptıkları, felsefî tasavvuftan başka bir şey değildir. Her

³⁰ Örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Maba'de't-tabî'a*, İntişârâtu Hikmet, Tahran, Bas. Tar. Yok, c.I, 46/9-47/16, 313/5-10; c.II, s. 886/1-5, 1126/13; c.III, s. 1267/15, 1279/12, 1620/7, 1632/1.

³¹ Şihabü'ttin Sühreverdî, *Kitabu't-telvihât, Felsefe Metinleri* içinde, s. 517-518.

iki düşünürün felsefî tasavvurlarının temel amacı, Allah'ı bilmek (marifetullah/ ilm-i ilahî) ve sonucunda mutlak saadete erişmektir.³²

İbn Arabî'nin Tanrı'nın varlığı, zât ve ulûhet mertebesi, sıfatları (ilahî isimler), tecellî, akıl, insan-ı kâmil, âyân-ı sabite gibi kavram ve düşüncelerinde felsefî temellerin bulunduğu görülmektedir.³³ Dinî bir takım kavramları felsefî birikimle güçlendiren ve izah eden İbn Arabî, tasavvufun teorisini oluşturmuş, bunu felsefeyle desteklemiş ve sonra onu tekrar özü olan hayata bağlamıştır. İbn Seb'in'de de benzer durum görülmektedir. *Buddü'l-ârif* eserine bakıldığında mantıktan başlayarak metafiziğe, oradan Allah'a ulaşmaya ve beraberinde mutluluk anlayışına doğru giden bir yol izlediği ve bunu da felsefe temelli bir tasavvuf anlayışıyla ortaya koyduğu görülmektedir.³⁴ Eserinde her ne kadar felsefeye karşı olduğunu, felsefenin mutlak kurtuluş yolu olamayacağını söylese de hak yolunun tespitinde ve tesisinde felsefenin bir kenara bırakılmayacağını söylemiştir.³⁵ En basit ifadeyle "vahdet-i mutlaka" anlayışını Aristoteles'in *Metafizik* eserindeki bir, varlık, aynı, başka, yoksun olma, yoksunluk gibi kavramlarla izah etmeye çalıştığı *Risaletü'l-fakiriyye* adlı eseri, felsefî tasavvuf yolunu göstermesi açısından güzel bir örnektir.³⁶

Şu ana kadar İslâm filozof ve mutasavvıflarında felsefe hayat ilişkisinin boyutlarını ana hatlarıyla da olsa ortaya koyarken daha çok felsefenin teorik kısmı ile ilgili görüşlerinden hareket ettik. Bilgi ve ahlâk konularındaki görüşlerine ise değinmedik. Hayatla ilişkilerinin çok açık olması nedeniyle bunlara kısaca dikkat çekeceğiz.

Bilgi konusunu Kindî, Fârâbî, İbn Sina, İbn Bacce (ö.1139), İbn Tufeyl (ö.1185) ve İbn Rüşd gibi önemli filozoflar nefis görüşleri çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Nefs konusu onların psikoloji anlayışlarının temelinde yer alır. Psikoloji anlayışlarında bu filozoflar, bir şekilde aklın bilkuvve akıl, bilfiil akıl, bilmeleke akıl, müstefâd akıl gibi çeşitli aşamalarını kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bilgiyi elde etmede akli esas almışlardır. Duyularla elde edilen verileri

³² İbn Arabî'nin amacı için bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. A.Y. Özemre, Kaknüs yay., İstanbul, 2005, s. 63-73; William Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yay., İstanbul, 2003, s. 50-57; İbn Seb'in'in amacı için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008, s. 227-230, 231-241.

³³ Ebu'l-Alâ Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2000, s. 213-258.

³⁴ Bkz. İbn Seb'in, *Büddü'l-ârif*, Tahkik, Corc Ketture, Daru'l Endelus – Daru'l Kindî, Beyrut, 1978.

³⁵ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 37-38, 242, 331, 365-366.

³⁶ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, *Resailü İbn Seb'in* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Misriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956, s. 1-22.

anamlı hale getiren, onu işleyen, kavramlar oluşturan ve sonunda bilgi üretene akıl olarak görmüşlerdir. İslâm filozofları faal akıl adı altında metafiziksel bir dış etkin güç de kabul etmişlerdir. Akıl bilgi üretme işleminde, üreterek belli bir düzeye çıkardığı bilgiyi test etmede ve gerçek bilgiyi ya da hakikati elde etmede bu akli etken ve kaynak olarak görmüşlerdir. Kindî ve İbn Rüşd faal akli sadece metafiziksel, diğer filozoflar ise ontik-metafiziksel bir güç olarak düşünmüşlerdir. İbn Arabî’de ise faal akla denk düşen akıl (veya küllî akıl), Tanrı’nın bilinebilir makamının (ulûhet mertebesi)³⁷ bir tür sureti olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina’nın vahibu’s-suver adını vererek İslâmîleştirdikleri faal akıl, İbn Arabî’de daha sistemli bir biçimde tasavvufî-İslâmî bir çehreye bürünmekte ve insan-ı kâmil, hakikatu’l-hakaik, hakikatu’l-muhammediye vs. gibi birçok isimle önümüze çıkmaktadır. İslâm filozofları akıl ürettiği bilginin test edilmesinin ve hakikatin elde edilmesinin ancak faal akılla ittisal ile gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. Faal akıl ötesine gitmeyi ise ya düşünmemişler ya gerekli görmemişler ya da imkân dâhilinde kabul etmemişlerdir. Aynı durum İbn Arabî’de de görülmektedir. O zaten Tanrı’yla ilgili bilebileceğimiz bilgiyi sadece ulûhet düzeyiyle sınırlamış ve insan için hakikatin burada olduğunu söylemiştir. Bundan ötesi olan zat hakkında ise herhangi bir şeyin bilinemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. İslâm filozofları gerçek mutluluğun ise faal akılla olan ittisal sonucunda gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. İbn Arabî’de de aynı ittisal vardır ama sadece ittisal edilenin adı değişmiştir. Dolayısıyla İslâm filozoflarında epistemolojinin gayesi hakikati elde etmek ve mutluluğa ulaşmaktır. Ancak şurası itiraf edilmelidir ki, bu mutluluğa ulaşacak kişileri elit bir kesimle sınırlamalarında oldukça çıkmaz bir yola girmişlerdir.

³⁷ İbn Arabî’ye göre Allah mutlak varlıktır. Allah’ın zatı zat mertebesini, sıfat ve fiilleri ulûhet mertebesini, mefuller ise ulûhetin yani sıfat ve fiillerin tecelli yeri veya mazharları yani var olanları temsil eder. Allah’ın zat makamına ahadiyyet, ulûhet makamına vahidiyyet adı da verilir. Zat ve sıfat arasında esasında bir farklılık olmasa da zat bir iken sıfatlar çok olabilir; ancak bu durum zatın çokluğunu gerektirmez. Allah, zatı itibarıyla yani zat mertebesinde hiçbir suretle kavranamaz, bu anlamda O, “enkeru’n-nekirât” (meçullerin en meçhülü) ve “âmâ” (dipsiz karanlık)tır. Allah salt bu halde bilinemezdir ama O’nun bir şekilde bilinmesi de gerekir. İşte bu mertebeden sonra İbn Arabî Allah’ın tecelli ettiği ikinci mertebeye ulûhet makamı adını verir. Bu mertebede Hakk, isim ve sıfatlar kabul eder, şeylerle ilişki kurar ve kendisini kullarına tanıtır. Zat ile mevcutlar (mefuller) arasında geçiş alanı olan bu mertebede varlıklar varlık kazanırlar. Allah’ın bilinebilecek yönü, işte bu ulûhet mertebesidir. İbn Arabî’de ulûhet ve ulûhiyet kavramları arasında bir farklılık gözükmese de onun bazı şarihleri farklılık olduğunu savunmuşlardır. Ayrıntılar için bkz. Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak yay., İzmir, 2008, s. 121-125, 137-151; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 43-44.

Dolayısıyla onların epistemolojiyi pratiğe uygulamada başarılı ama yaygınlaştırmada başarısız olduklarını söyleyebiliriz.³⁸

İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisinin en yoğun ve açık bir şekilde görüldüğü alan ahlâktır. Onların ahlâk anlayışlarını burada ortaya koymaya ve buradan felsefe hayat ilişkisini belirlemeye gerek yoktur. Zira onların bu alanda yazdıkları eserler zaten hayatın kendisini anlatır. Ancak bunu söylerken söz konusu ahlâk ile ilgili eser ve fikirlerinin bir tür öğüt veya nasihatten ibaret olduğu anlamı da çıkarılmamalıdır. Zira Fârâbî'nin *Tahsîlu's-saade'si*, Âmirî'nin *es-Saadetu ve'l-isâd* adlı ansiklopedik ahlâk eseri, İbn Miskeveyh'in (ö.1030) *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı, İbn Sina'nın *Risale fi's-saade'si*, İbn Bacce'nin *Tedbiru'l-mütevahhid*'i gibi daha birçok ahlâk kitabı bireysel, ailevi ve siyaset ahlâkına dair meselelere pratik açıklamalar getirirken teorik temellerini de ihmal etmemiştir. Nitekim Fârâbî'nin *el-Medinetu'l-fâzıla'sına* bu açıdan değinmiştik. Yine İbn Sina'nın *Risale fi's-saade* adlı eseri de teoriden yola çıkarak pratik bir ahlâk ortaya koyma noktasında örnek bir eserdir.

II. Filozofça Yaşam

Burada felsefe hayat ilişkisi açısından filozofça yaşam konusuna da değinmek istiyoruz. Bu noktada şu ana soruyla konuya izah getirmeyi amaçlıyoruz: Acaba felsefî yaşam veya filozofça bir yaşamın genel geçer bir standardı var mıdır, varsa nasıldır? Bu soruya şu üç muhtemel cevap verilebilir: 1. Filozofça yaşam sosyal hayattan kopuk, inzivaya çekilmiş zahidane bir yaşam biçimidir. 2. Filozofça yaşam sosyal hayatın bizzat içindeki bir yaşamdır, aktif, hareketli bir hayat tarzıdır. 3. Filozofça yaşam dengeli bir yaşamdır, sosyal bir yaşam ile zahidane bir hayatı dengede tutmaktır. Bu üç muhtemel cevaptan her nedense akla ilk gelen, felsefî yaşamın birinci seçenekteki asosyal bir yaşam olduğudur. Fakat böyle bir yanıt standart bir filozofça yaşam olarak görmek bizce felsefenin hayattan tamamen kopması anlamına gelir. Her türlü bakış açısına sahip insanların oluşturduğu toplumun hepsinden ya da en âkil kişilerinden böyle bir yaşamı beklemek ne derece gerçekçi olabilir? Bu yaklaşım felsefenin de tek tip olmasını doğurur ki bu, felsefenin doğasına aykırıdır. Farklı mizaç, karakter, tecrübe, bilgi ve beceriye sahip insanlardan bir tek şey beklemek sadece tekçi bir felsefî görüşün iddiası olabilir. Öyleyse bize göre filozofça bir yaşamın standardı yoktur. Nitekim Ebubekir er-Râzî bu durumu şöyle dile getirmiştir:

“Bazı düşünür ve kültürlü kişiler, bizim toplumla içli dışlı olduğumuzu ve sosyal hayatın çeşitli yönleriyle ilgilendiğimizi görünce, filozofça yaşama

³⁸ Ömer Bozkurt, “İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar”, *Eskiyeni*, sy. 19, 2010, s. 23-25.

tarzından, özellikle önderimiz Sokrat'ın yolundan ayrıldığımızı iddia ederek bizi ayıplayıp eleştirmişlerdir.”³⁹

O dönemde Sokrates'in (ö. MÖ.369) yaşam tarzı âdeti Diogenes'in (ö. MÖ.324) gibi düşünüldüğünden, Sokrates için kabul edilen asosyal bir yaşam biçimi filozofça yaşam sanılıyordu. Ama Râzî, Sokrates'in yaşamını standart bir filozofça yaşam kabul etmemiş, böyle bir tarzı “Her yeni olan lezzetlidir” atasözüyle ifade ederek, onun henüz felsefi uğraşın başlarındaiken bir hevesle bunu yaptığını ileri sürmüştür. Ayrıca Sokrates'in, sonraları bu zahidane hayatı bırakıp insanlarla içli dışlı bir hayatı tercih ettiğini belirterek, âdeti sosyal yaşayışın aslında filozofik yaşayışa daha uygun olduğunu vurgulamak istemiştir. Bununla birlikte o, velev ki asosyal bir yaşantı da olsa, Sokrates'in yaptığının doğru olabileceğini de söylemeden geçmemiştir. Zira o, nefis terbiyesinin, ilme aşırı düşkünlüğün ve dünyaya değer vermemenin iyi şeyler olduğuna değinmiştir.⁴⁰

Öyleyse filozofça yaşamının net bir çizgisi yoktur. Zaten filozofların yaşamları da bu realiteyi göstermektedir. Batıda Sokrates, Platon, Aristoteles, Epiküros (ö. MÖ.270), Boethius (ö.524), R. Bacon (ö.1292) Giordano Bruno (ö.1600), F. Bacon (ö.1626), Descartes (ö.1650), Hobbes (ö.1679), Spinoza (ö.1677), Leibniz (ö.1716), Hume (ö.1776), Kant (ö.1804), Hegel (ö.1831), Nietzsche (ö.1900)... her birinin felsefesi farklı, her birinin ahlâk anlayışları farklı, felsefelerinin hayatla ilgisi çeşitli ve filozofik yaşam tarzları başka başkadır. Hatta sanılanın aksine toplumla içli dışlı bir hayat seçenlerin sayısının daha fazla olduğunu bile söyleyebiliriz.

Aynı durum İslâm filozoflarının da görülmektedir. Örneğin Ebubekir Zekerriyya er-Râzî gençliğinde kuyumculukla uğraşmış, bundan dolayı kimya ve simyaya yönelmiş ve bir laboratuvar da açmıştır. Otuzlu yaşlarında Bağdat'taki büyük bir hastanede başhekimlik yapma hakkı kazanan Râzî, çalışkan, üretken, zeki ve dürüst birisiydi. Birçok insanı ücretsiz tedavi etmesi ve filozofça yaşamın sosyal bir yaşam olduğunu benimsemesiyle dikkat çekmiştir. Cimriliğiyle bilinen Kindî ise insanları tedavi eden, fikirlerini her yerde açıklamaktan çekinmeyen biriydi. Kendisini kıskananlar tarafından ispiyonlanmış ve halife Mütevekkil tarafından dayakla cezalandırılmıştır. Farklı bir şahsiyet olarak dikkat çeken Fârâbî, daha çok maddiyata değer vermeyen, şöhet ve gösterişten nefret eden, zahid bir filozof olarak karşımıza çıkar. Seyfüddevle'nin izzet ve ikramı karşısında ihtiyacından fazlasını almamasıyla bu yönünü gösteren Fârâbî hiç evlenmemiş ve mal mülk edinmemiştir. Nişaburlu filozof olarak meşhur olan

³⁹ Ebubekir er-Râzî, *Kitabu's-sîreti'l-felsefiyye, Felsefe Metinleri* içinde, s. 73

⁴⁰ Ebubekir er-Râzî, *a.g.e.*, s. 73-74.

Ebu'l-Hasen el-Âmirî, Rey, Bağdat, Belh, Buhara gibi birçok ilim ve kültür merkezini gezip buralarda devlet büyüklerinin saraylarında felsefi sohbetlere ve münazaralara katılmıştır. Devlet büyükleriyle (Büveyhi Veziri Ebu'l-Fazl b. Âmid, Sâ mânî emir ve vezirleri gibi) diyalogu fazla olan Âmirî, bazı devlet büyüklerine ithafen eserler de kaleme almıştır. İbn Miskeveyh de sosyal yönü güçlü olan biriydi. Uzun yıllar Büveyhî emirlerinin maliye ve hazine işlerinden sorumlu üst düzey bir bürokrat olarak görev yapmış ve bundan dolayı da el-Hâzin unvanıyla meşhur olmuştur. Büveyhî vezirlerinden Mühellebî'nin danışmanlığını, Vezir İbnu'l-Amid'in kütüphanesinin müdürlük ve defterdarlık görevlerini de üstlenmiştir. Daha sonraları Şiraz'da Büveyhî hükümdarı Alauddevle'nin hizmetinde Beytu'l-mâl yöneticisi, hükümdar hazinedarı ve danışmanı olarak görev yapmıştır.

Kültürlü bir aileden gelen ve iyi bir eğitim almış olan İbn Sina, Sâ mânî hükümdarı Nuh b. Mansur'u tedavi ederek saray hekimliğine getirilmişti. Sâ mânî devletinin yıkılmasından sonra fırtınalı bir dönem yaşayan İbn Sina, Harizm bölgesindeki Gürgeç'e gitmiş, Devlet büyüklerinden ilgi görmüş, Bîrunî gibi âlimlerle buluşma fırsatı bulmuştur. Gazneli Mahmut tarafından çağrılrsa da icabet etmeyen İbn Sina, Cürcan'a gitmiş sonra Rey, Kazvin ve Hemedan'da Büveyhî emirlerinden Mecdüddeve ve Şemsüddeve'nin sarayında ağırlanmış, bunları tedavi etmiş ve ödüller almıştır. Şemsüddeve'nin vezirliğini de yapan İbn Sina, daha sonra İsfahan'da Alaüddeve'nin vezirliğini de yapmıştır. Gazali'nin ise Nizamiye medreselerinde baş müderrislik yaptığı ve önemli devlet görevlilerinden olduğu bilinmektedir. Ancak ömrünün sonlarında bir bunalmış geçirmiş ve bu süreç içerisinde toplumdan uzak bir yaşam sürmüştür.

İbn Baccе, Murabıtlar'ın valisi olan İbn Tifelvit'le yakın dostluğu olmuş ve vezirliğini yapmıştır. Ancak çeşitli sebeplerle hapis hayatı da yaşamıştır. Hapis hayatından sonra Mağrib'te yirmi yıl süreyle Yahya b. Yusuf b. Taşvin'in veziri ve saray hekimi olarak çalıştığı da rivayet edilmektedir. İbn Tufeyl de hekimlik yapmıştır. Önce Gırnata valisinin, sonra da ilk Muvahhidî halifesi Abdilmümin el-Kummî'nin oğlu Sebte ve Tanca valisi Ebu Said'in sır kâtipliğine getirilmiştir. Muvahhidî halifesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdilmümin'in sarayında başhekim olması önemli bir dönüm noktasıdır. İbn Rüşd'ü işte bu dönemde halifeye tanıştırmıştır. İbn Rüşd, İbn Tufeyl tarafından Muvahhidî halifesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdilmümin'le tanıştırıldığı yıl İşbiliyye kadılığına atanmıştır. On yıl Kurtuba baş kadılığı yapmış, bu dönemlerinde Aristoteles'in eserlerini serh etmiştir. İbn Tufeyl'in yaşlanmasıyla saray hekimliğine getirilmiş ama ömrünün sonlarında bazı sebeplerden dolayı zorunlu ikamete zorlanmış, İşbiliyye

halkının ısrarıyla daha sonra bu karar kaldırılmıştır. Fakat kısa süre sonra hayatını kaybetmiştir.⁴¹

İslâm filozoflarının hayatlarına baktığımızda büyük çoğunluğunun zahidane bir hayattan çok sosyal bir yaşamı tercih ettikleri ve devlette önemli görevler üstlendiklerini görmekteyiz. Bu da filozoflarla ilgili yerleşmiş olan uzlet ve asosyal bir yaşam sürdürdükleri şeklindeki önyargının yanlış olduğunu göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak İslâm filozoflarının felsefî tarzlarında hayattan kopuk bir yol tutmadıkları ortaya çıkmaktadır. Zaten onlar, felsefeyi pratik ve teorik olmak üzere iki bölüm şeklinde kabul etmişler, teorik kısmına fizik, matematik ve metafiziği; pratik kısmına ise bireysel ahlâk, ev idaresi ve siyaseti dâhil etmişlerdir. Onlar teorik kısımda yer alan fizik ve matematikle ilgili bilimlerle uğraşır eserler vermiş, ayrıca pratik uygulamalarda da bulunmuşlardır. Metafiziği de bir şekilde Tanrı sorununa indirgeyip sonra da kader, bedensel haşır, bilgi ve mutluluk gibi konulara bağlamışlardır. Bu noktada âvâmın ilgisini çeken konular kadar, sadece havassın ilgilenebileceği konuları da ele almışlardır. Ancak bunlarda bile hayatta bir ilgi, teorik tartışma düzeyinde dahi olsa vardır. Felsefenin pratik kısmı olan ahlâk ve siyaset konuları ise zaten yaşamın temel sorunlarını ele almaktadır. Ancak bunu da teorik altyapısını ihmal etmeden yapmışlardır. Diğer yandan bir araç olarak görülen mantık da teorik düzeyde ve bilimsel olarak ele alınmış, hem filozoflar hem de fakih ve kelâmcılarca tartışma ve reddiyelerde başarıyla uygulanmıştır.

İslâm filozoflarının felsefeyi hayatla ilişkilendirmelerinde çeşitli nedenler vardır.

1. İnsanî ihtiyaçlar.
2. Dinî gereksinimler (ibadetler ile ilgili olarak) ve dinin pratiğe verdiği önem.
3. Etkilendikleri Yunan filozoflarında da benzer yaklaşımların görülmesi.
4. İslâm dünyasındaki felsefe karşıtlarının felsefeyi dinle uzlaştıramaz görmeleri üzerine İslâm filozoflarının felsefe ile dini uzlaştırma gayretlerine girişmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan felsefe, din ve dolayısıyla hayat ilişkisi.

⁴¹ Filozofların hayatları hakkında bkz. M.M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay., İstanbul, 1997, ilgili başlıklar. Ayrıca "filozof", İslâm felsefesinde "filozof", filozofça hayat sürme tarzları ve İslâm filozoflarının "filozof" hakkındaki görüşleri için bkz. Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşâî Felsefesinde Filozof*, Yayınevi yay., Ankara, 2010.

Neticede İslâm filozofları, çeşitli nedenlerle felsefeyi hayata uygulamışlardır. Bu uygulamada onlar, felsefi konuları, nihayetinde mutluluk konusuna bağlamışlar ve mutluluğu temel amaç yapmışlardır. Ancak onların bu çabalarının bizim için bir anlamının olması gerekir. Felsefe ve filozofların hayattan kopuk kabul edildiği günümüzde, bunun böyle olmadığını, bu anlayışın yanlış olduğunu söylesek de uygulamada böyle bir kopukluk kabul edilmektedir. Metafizik üzerine yapılan çalışmaları bir kenara bırakalım, mantık, ahlâk, siyaset, tarih, toplum, sanat, estetik ve hukuk felsefesi gibi felsefenin önemli alanlarında çalışma yapmış felsefecilerin, görsel ve yazılı medyada, karar mercilerinde, siyaset kurumunda, proje ve strateji geliştirme/kontrol etme gibi görevlerde fazlaca yer almıyor olmaları bu duruma bir kanıttır. Hayatın bu alanlarına yönelmenin önemsiz olduğu söylenebilir ama bunların hayatımızdaki etkileri inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla tüm bu alanlarda felsefecilerin söz sahibi olmalarının, konuşmalarının, konuştuklarını işittirmelerinin zamanı artık gelmiştir. Felsefenin eleştirel, çok yönlü, ilerici, sorgulayıcı, ufuk açıcı ve keşfedici elinin hayata dokunma zamanıdır. Yoksa felsefe, zihin hapishanesinde yaşamaya devam mı etmelidir? Felsefe hep yolda mı olacaktır? Bu yolun menzilleri yok mudur? Felsefe bir karara, hedefe ve sonuca ulaşmayacak mıdır? Felsefenin “yolda olmak”lığı, önde olmasını, dünyaya üstün gelmesini, uyarmasını, anımsatmasını, saptamasını, iç ve dış bağımsızlık uğruna savaşmayı da gerektirmez mi?⁴² Felsefe yolda olunca, bu yol hayatın yoluyla hiç çakışmayacak mı?

Özet

Bu çalışmada İslâm filozoflarının felsefeyle hayat arasında kurdukları ilişkiyi ele aldık. Bu çerçevede Ebubekir Zekerriyya er-Razî’den İbn Arabî’ye kadar birçok filozof ve düşünürün görüşlerine vurgu yaptık. Ayrıca filozofça bir yaşamın İslâm filozoflarına göre ölçütünü de inceledik. Çalışmamız felsefenin teorik yönlerinin hayatla olan bağına Müslüman filozofların uygulamalı örnekleri etrafında göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kavramlar: *Felsefe, Hayat, İslâm Felsefesi, İslâm Filozofları.*

Abstract

The Relationship Between Philosophy And Life In Islamic Philosophers

In this study we have discussed the relationship established by the Islamic Philosophers between philosophy and life. In this context, we have emphasized the ideas of a good many Islamic philosophers and thinkers (from Abubakr Zakariyya al-Razî to Ibn Arabî). In addition, we have also investigated the criteria

⁴² Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, çev. İ.Z. Eyüboğlu, Say yay., İstanbul, 1995, s. 43-49, 55-56, 76, 120, 143,161-170.

of a philosophical life according to Islamic philosophers. Our study has a great importance with regard to show the theoretical aspects of philosophy's bond with the life around practical samples of Muslim philosophers.

Keywords: *Philosophy, Life, Islamic Philosophy, Islamic Philosophers.*

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2000.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-i'lâm bi menâkibi'l-İslâm, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara, 1997.
- _____, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV yay., Ankara, 1985.
- Bozkurt, Birgül, *İbn Seb'in'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008.
- Bozkurt, Ömer, "İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar", *Eskişeni*, sy. 19, 2010, ss. 17-25.
- Chittick, William, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yay., İstanbul, 2003.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1992.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1999.
- Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB yay., İstanbul, 1990.
- Fârâbî, *Risale fi mâ yenbağî en yukaddime kable te'allümi'l-felsefe, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul, 2005.
- _____, *el-Munkız mine'd-dalal*, çev. Yahya Pakiş, Umran yay., İstanbul, 1998.
- Gerviyani, Muhsin, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Hasan Elmas, Birey yay., İstanbul, 1998.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Maba'de't-tabî'a*, İntişârâtü Hikmet, Tahran, Bas. Tar. Yok.
- _____, *Faslu'l-Makâl (Felsefe Din İlişkileri)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İstanbul, 1992.
- _____, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. K. Işık – M. Dağ, Kırkambar yay., İst., 1998.
- İbn Seb'in, *Büddü'l-ârif*, Tahkik, Corc Ketture, Daru'l Endelus – Daru'l Kindî, Beyrut, 1978
- _____, *Risaletu'l-fakiriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.

- İbn Sina, *Şifa (İlahiyat)*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera yay., İstanbul, 2004.
- _____, *Uyûnu'l-hikme, İbn Sina Risaleler* içinde, çev. A. Açıkgenç, M. H. Kırbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004.
- İhvân-ı Safâ, *Resailü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*, *Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. A.Y. Özemre, Kaknüs yay., İstanbul, 2005.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir*, çev. İ.Z. Eyüboğlu, Say yay., İstanbul, 1995.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay, İstanbul, 2003.
- _____, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- Kenjatay, Dosay, “Fârâbî'nin Musîkî Anlayışının Yesevilik Kültürüne Etkisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ankara, 2005, ss. 355-364.
- Kindî, *Risale fi kemmiyyeti kütübi Aristotalis ve ma yuhtacu ileyhi fi tahsili'l-felâsife*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- _____, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûla*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002
- _____, *Risale fi hudûdi'l-eşya ve rusûmiha*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- _____, *Kitabu'l-cevâhiri'l-hamse*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- Ebubekir er-Râzî, *Kitabu's-sîreti'l-felsefiyye*, *Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay, İstanbul, 2003.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay, İstanbul, 2003.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Meşşâi Felsefesinde Filozof*, Yayınevi yay., Ankara, 2010.
- Sühreverdi, Şihabüttin, *Kitabu't-telvihât*, *Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- Şerif, M.M., *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay., İstanbul, 1997.
- Turabi, Ahmet Hakkı, “Fârâbî'nin Mûsikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ankara, 2005, ss. 47-63.