

İSLÂM FELSEFESİNİN BAZI TEMEL SORUNLARI ÜZERİNDE DÜŞÜNCELER

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

I. İSLÂM FELSEFESİ : Kavram ve Kapsamı

İslâm felsefesi deyince, ilk bakışta, İslâm inanç sisteminin felsefi yorumu ya da açıklaması anlaşılır. Bu, kuşkusuz, İslâm felsefesi deyiminin bir ölçüde daraltılmış anlamını ifade eder. Bu deyim, daha geniş anlamda, İslâm kültürü ortamında ortaya çıkmış, çeşitli felsefi sistemleri de ifade edebilir. Nitekim bugün Batı Felsefesi deyince, Batı kültürü içinde ortaya çıkmış çeşitli felsefe sistemlerini; Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi deyince, Ortaçağ Hıristiyan kültürü ortamında ortaya çıkmış çeşitli felsefi sistemleri anlıyoruz. Bu geniş anlamıyla ele alınınca, İslâm Felsefesinin, İslâm inanç sistemini savunsun ya da savunmasın, bu inanç sistemine aklî bir tavır koyan her felsefi sistemi içine alması gerekir. Çünkü takınılan olumlu ya da olumsuz tavır, eleştirici ya da savunmacı tutum, İslâm kültürünün doğrudan kendisiyle ilgilidir.

İslâm felsefesinin böylesine geniş anlamda ele alınması, İslâm inanç sistemine eleştirici bir açıdan yaklaşan felsefe sistemleri yanında, kimi belirgin görüş farklılıkları olmakla birlikte, bu sisteme yine aklî açıklamalar ve yorumlar getirmeğe çalışan kelâmın da aynı kategoriye sokulmasını gerektirecektir. Oysa İslâm filozofları diye nitelenen kişilerle kelâmcılar diye nitelenen kişilerin görüşlerinde önemli olduğu düşünülen farklılıklara ve «felâsife» diye adlandırılan grubun eski Yunanlılara ait büyük felsefe sistemlerine, Hellenistik Yeni-Eflatuncu felsefe geleneğine bağlı olmalarına bakarak, bu iki grup birbirinden ayrı olarak düşünülmüştür. Kuşkusuz, bu iki grubun İslâm inanç sistemine getirdikleri çözümler farklıdır; ancak sorunlara aklî yaklaşım yöntemlerini benimsemeleri açısından aralarında farklılık bulunduğu söylenemez; hatta Mu'tezililer gibi kimi kelâmcıların görüşleriyle filozofların görüşleri arasında çoğu kez paralellik kurmak mümkündür. Filozofların Aristocu, Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu eğilimlerine gelince, bu eğilimlerin Gazzâlî'den sonra giderek artan ölçülerde kelâmcılar arasında benimsendiği görülüyor. Aslında Gazzâlî'den önceki kelâm da biryandan Yunan atomcuları ve Stoa okulu gibi felsefe okulların-

dan, bir yandan da Hint dinî-felsefî sistemlerinden önemli ölçüde yararlanmışır. Öyle görünüyor ki, her iki grup da, bir başka deyişle gerek İslâm filozofları gerekse kelâmcılar, Ortadoğu'da yaygın olan felsefî düşüncelerden olabildiğince etkilenmişlerdir. O halde bu iki grup arasındaki farklılığı yaklaşım ya da yöntem farklılığından çok, ulaştıkları sonuçların ya da benimsedikleri görüşlerin farklılığına bağlamak gerekir.

II. DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Biraz önce gerek İslâm filozoflarının gerekse kelâmcıların, din kurumuna karşı bir tutum takınan küçük bir azınlığı bir yana bırakacak olursak, genellikle İslâm inanç sistemini aklî bir temele oturtmak için çaba harcadıklarını, bu yolda o dönemde yaygın çeşitli felsefî sistemlerden yararlandıklarını söylemiştik. Dine aklî bir yorum getirmek ve bu konuda çeşitli felsefe ve düşünce sistemlerinden yararlanmak dinle felsefe arasındaki ilişki sorununu gündeme getirmektedir. Bu ilişkinin temelinde, yalnızca görülenle yetinmemek, görülenin ötesinde görülmeyene de cevap aramak merakı yatmaktadır. Bilindiği gibi, hem din hem de felsefe, klasik tanımı içinde bu merakı gidermeğe çalışmaktadır. Bu nedenle gerek dinin gerekse metafizik anlamında felsefenin konularının önemli ölçüde çakıştığını söyleyebiliriz. Ancak başlangıçta, aklî düşüncenin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde, insana ve evrene ilişkin bütün sorunların dinler tarafından karşılanmağa çalışıldığı görülmektedir. Aklî düşüncenin gelişmeğe başlaması ve evrenin daha iyi tanınmasıyla dinlerin getirdiği cevapların yetersiz olduğu görülmüş; cevaplar nitelik değiştirerek aklileştirilmiştir. İşte bu aklileştirme süreci, felsefenin doğuşunu hazırlamıştır. Felsefe dinin açıklamağa çalıştığı alanlara el atarken, genellikle, dinle ilişkisini bütünüyle koparmamış, Tanrı ve tanrısal olanı da kavramağa çalışmıştır. Felsefenin metafizik sayılmadığı, metafizik konularla uğraşmaması gerektiğinin düşünüldüğü günümüzde bile, dinsel cevapların aklî tutarlılığı üzerinde duran «din felsefesi»nde ve ilâhiyatçılar arasında dinle felsefe arasındaki ilişki bütün canlılığı ile sürmektedir.

İlk çağlarda, diğer ulusal dinlerde olduğu gibi, Yunan dinlerinde de, evrenin ve tanrıların yaratılışı mitolojik (efsanevî) bir biçimde açıklanmıştır. Çeşitli doğal güçler ve nesnelere, bunlar ister yeryüzünde ister gökyüzünde bulunsunlar, tanrılar olarak görülmüş; söz konusu tanrılar da insanlar gibi yiyip içen, zevkleri, tutkuları, kin ve nefretleri bulunan, birbirleriyle savaşan insanüstü yaratıklar olarak nitelenmiştir. Bu dönemde öncesiz ve ölümsüz üstün bir tanrı anlayışına yaklaşan ifadeler bulunmakla birlikte,⁽¹⁾ gerçek anlamda öncesiz, ölümsüz bir tanrı anlayışından söz etmek güçtür. Bu din anlayışı Homeros ve Hesiod gibi şâirlerin⁽²⁾ şiirlerin-

de ifadesini bulmuştur. Bu din anlayışı bir bakıma Muse'lerin (esin perilerinin) şâirlere bir esini, bir ilhamı olarak görülmüştür. Bu nedenle bu dine genellikle «şâirlerin dini» denmiştir.⁽³⁾ Bunun yanında devletin hizmetinde işlevini yerine getiren, âyinleri ve toplumsal kuruluşlarıyla bir «devlet dini» yer almaktadır.⁽⁴⁾

Genel olarak «mitolojik dönem» diye nitelendirilen bu dönemin dini motiflerinin bir çoğunun, felsefenin yeşerdiği «kozmojik dönem»de ortaya çıkan ilk Yunan filozoflarınca ele alınarak, daha akla uygun açıklamalarla kullanıldığı görülmektedir. Şâirlerin ilham perisi olan Muse'ların yerini çoğu kez filozofların Daemon'u almıştır. Her iki dönemde de gerek din gerekse felsefe esin ya da ilhama dayandırılmış; tanrısal olanla ilişki koparılmamıştır. Kozmojik dönem filozofları, mitolojik dönemin tanrılarını tabii güçlerle açıklamaya çalışmışlar; onları duyularla kavranan nesnelere durumuna indirgemişler; bunun da ötesinde ilâhî olanı tabiatta aramışlardır.⁽⁵⁾ Bu nedenle kozmojik dönemin açıklamaları, çoğu kez tabii din ya da tabii ilâhiyat biçiminde açıklanmıştır. Bu gelenek daha sonraki Yunan, İslâm ve Hıristiyan filozoflarında devam ettirilecektir.

Tales, suyu her şeyin ilkesi olarak kabul ederken,⁽⁶⁾ onu mitolojiden arındırılmış, tanrı Okyanus'la ilişkisini keserek, duyularla algılanan bir nesne durumuna indirgemiş; ancak «her şeyin tanrılarla dolu»⁽⁷⁾ olduğunu söyleyerek, nesnelere gizli güçleri dinsel ifadesiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Anaksimandros'un ilk ilkesi olan «apeiron», sınırsız olan, «her şeyin kendisinden çıktığı, kendisine döneceği» şeydir;⁽⁸⁾ bu durumla tanrısal bir niteliğe sahiptir. Xenophanes mitolojik dönemin insana benzeyen tanrılarını şiddetle karşı çıkar; tanrılar arasında beşerî özellikleri olmayan bir yüce Tanrı anlayışını savunur;⁽⁹⁾ bir bakıma tanrı Zeus'u yeniden değerlendirir. Parmenides'in, oluşmayan, bozulmayan, tek, sarsılmayan, öncesiz ve yetkin niteliklerine sahip Varlık'ı⁽¹⁰⁾ dinsel bir içerik taşımaktadır. Herakleitos, bir yandan evreni sürekli bir oluş, zıtların çatıştığı bir sahne olarak görürken, bir yandan da sürekli oluşan şeylerde değişmeyenin de bulunduğunu; logosun tüm evrene nüfuz eden bir ilke olarak hem nesnelere dünyasında hem de toplumsal düzen ve kanunluğun nedeni olduğunu düşünür;⁽¹¹⁾ kendisini de bir peygamber gibi sunar. Dört unsuru ilk kez ortaya atan Empedokles ise, bunları hem doğal unsurlar hem de Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis şeklinde tanrılar olarak görür;⁽¹²⁾ böylece onlara tanrısal güçlerin yaşam solğunun ve özlerinin nüfuz etmiş olduğunu îma eder; bu unsurların tek başlarına evrendeki oluşları meydana getirmede yeterli olmadıkları; bunun için sevgi ve nefret adını verdiği iki ilkenin gerekli olduğunu savunur;⁽¹³⁾ onları da yine tanrı adlarıyla adlandırır; kendisini bir peygamber, ruhları ve bedenleri tedavi eden bir halk hekimi ola-

rak kabul eder; tenasühe ve ruhsal arınmanın kalıcı bir hayat için gerekliliğine inanır.⁽¹⁴⁾ Nesnelere sonsuz sayıda parçacıklardan oluştuğunu söyleyen Anaxagoras ise, iç düzeni sağlayan ilkenin ilâhî olarak nitelendirdiği Nous (Akıl) olduğunu vurgular.⁽¹⁵⁾

Daha sonraki dönemlerde de devam eden bu yakın din ve felsefe ilişkisi, felsefenin dinsel efsanelerin (mitolojilerin) felsefî terimlerle ifadesinden doğduğu anlayışının yerleşmesine yol açtı. Stoacılar felsefeyi dinsel efsanelerin bir yorumu olarak gördüler.⁽¹⁶⁾ Bu anlayış din ve felsefenin aynı hakikatların farklı ifadeleri olduğu sonucuna iletti. Sözelimi, Plutarch'a göre, çeşitli dinlerdeki tanrılar, benzeri işlevleri yerine getiren, ancak farklı adlarla adlandırılan tanrılardır. Dinlerdeki efsaneler felsefî hakikatları içerir.⁽¹⁷⁾ Yeni-Eflatuncu Porphyrius, efsanelerin felsefî hakikatların simgesel ifadeleri olduğunu söyler; ona göre, tanrıların ve kutsal hayvanların suretleri, duyular-üstünün simgeleridir.⁽¹⁸⁾

Görüldüğü gibi, oldukça erken bir tarihte, hakikatin tek olduğu; dinin simgelerle ifade ettiği bu hakikatin tüm çıplaklığı ve gerçekliği ile felsefe tarafından ortaya konduğu görüşü benimsenmiş ve yaygın bir hale gelmiştir. Bu görüşe paralel olarak, filozoflarla peygamberlerin öğretilerinin değeri ve birbirlerine olan üstünlüğü sorunu da gündeme gelmiştir. Genellikle filozoflar peygamberlerden üstün görüldüğü halde, Iamblicus gibi kimi düşünürlerin peygamberleri filozoflardan üstün gördükleri görülmektedir.⁽¹⁹⁾

Dinle felsefenin aynı hakikatı savunduğu görüşünün yaygınlık kazanmış olması, daha sonraki dönemlerde felsefenin gerek Hıristiyanlar gerekse Müslümanlar tarafından benimsenmesi konusunda kolaylıklar sağlamıştır.

Tertullianus gibi ilk Hıristiyan düşünürlerin, putatapıcıların (paganların) ürünü olarak felsefeye karşı sert tutum takındıkları görülüyor. Özellikle batı Hıristiyan dünyasında ilk zamanlarda kendisini gösteren bu tutumun, Hıristiyanlığın pagan kültürü içinde yetişmiş kültürlü kişilere de seslenmesi gerektiği düşüncesinin ağırlık kazanmasıyla giderek terkedildiği ve Hıristiyanlıkla pagan kültürü arasında bir uzlaşma zemini aranmağa çalışıldığı görülmektedir.⁽²⁰⁾ Biraz önce pagan kültürüne sert tutumundan söz ettiğimiz Tertullianus'un bile zaman zaman Hıristiyanlığa aykırı düşmemek kaydıyla pagan kültüründen yararlanılabileceğini ileri sürerek, bir ölçüde ödün verdiği görülmektedir. Hıristiyanlıkla felsefe arasında bir uzlaşma zemini arama çabalarının, doğu Hıristiyan dünyasında, özellikle İskenderiye'de ortaya çıktığını görüyoruz. Bunun nedeni, öyle anlaşılıyor ki, İskenderiye'de doğan Yeni-Eflatunculukta dinle felsefe arasında daha yakın ve sıcak bir ilişkinin sağlanmış olmasıdır.

Hıristiyanlıkla felsefe arasında uzlaşma zemini arayan Hıristiyan düşünürlerin başında İskenderiye'li Clement yer alır. O, tıpkı Iamblicus gibi vahyi felsefeden üstün görmekle birlikte, felsefeye vahyin anlaşılmasını sağlayın bir araç olarak bakar ve onu vahyin hizmetçisi olarak niteler. Ona göre, Hz. İsa gelmeden önce, felsefe Yunanlıları doğru yola iletmek için gerekli idi. Tıpkı Yahudilik gibi, felsefe de insanların kafasını Hıristiyanlığa hazırladı. İncil, Hellenizm ve Yahudilikten yeni bir ayrılma anlamına gelmeyip, her ikisinin buluşma noktasıdır. Bir tek hakikat bir tek tarih vardır. Nasıl birçok dere çeşitli yönlerden gelerek bir tek ırmağa dökülürse, Hellenizm ve Yahudilik de Hıristiyanlıkta buluşurlar. Hiç kuşkusuz eski dünyanın uygarlığı putatapıcılığa yol açmıştır; bu uygarlık putatapıcılığı dolayısıyla utanç ve nefret duyguları uyandıran bir uygarlık olmakla gerçekte hakikati içeren aslı kaynağından uzaklaşmış ve bozulmuştur. Aklın meyvaları yalnızca Herakleitos, Sophokles ve Eflatun'da değerlendirilmelidir; çünkü bilim Tanrı'nın bir sözleşmesidir. Nasıl ki, din İbranileri yasallaştırdıysa, bilim de bu meyvaları yasallaştırmıştır. Aslında Yunan filozofları en iyi düşüncelerini Hz. Musa'nın kitaplarından çalmışlardır. Felsefe şeytanların bir armağanı olmayıp, Tanrı'nın bir armağanıdır.⁽²¹⁾

Kendisi İskenderiye'li olmamakla birlikte, Yeni-Eflatuncuların tabii din anlayışlarının etkisi altında kalan bir başka Hıristiyan düşünür de St. Augustine'dir. O, ünlü Roma'lı yazar, M. Terentius Varro'nun «Antiquitates rerum Humanarum et divinarum» adlı eserinde sözünü ettiği Antik Çağın üç çeşit dinini ele alır: Mitolojik Din, Siyasi Din ve Tabii Din. Şairlerin dini olarak nitelenen mitolojik dini yapma olduğu; siyasi dini devlet otoritesine dayandığı için reddeder ve yalnızca tabii dinin din adına yaraşır olduğunu savunur. Ona göre, öteki din türleri insan ürünü oldukları, ulustan ulusa değişiklik gösterdiği halde, tabii din hakikatin tabiatına nüfuz eden aklın ürünü olup, evrenseldir; Hıristiyanlıkla tam bir uyum halindedir.⁽²²⁾ St. Augustine böylece tabii ilâhiyatçılar diye nitelendirdiği Yunan filozoflarının görüşünü Hıristiyanlığa aktarmağa çalışmaktadır. Tıpkı Clement gibi, o da aslında Hıristiyanlığı tek gerçek olarak görmekte ve tabii dini ya da felsefeyi ona hizmet etmesi gereken bir bilgi alanı olarak kabul etmektedir.

Görüldüğü kadarıyla gerek Clement gerekse Augustine Yahudilik ve Hıristiyanlıkla bir tabii din ya da tabii ilâhiyat geliştirmiş olan Yunan felsefesi ve Hellenistik felsefe arasında bir uyum bulunduğuna dikkati çekmeğe çalışmaktadırlar. Bunu yaparken, kuşkusuz, onların kafalarında ilk planda yer alan felsefe Yeni-Eflatuncu felsefedir.

İslâm felsefesinde de temelde Yeni-Eflatunculuk önemli bir yer tutmakla birlikte, doğrudan doğruya Eflatun, Aristo ve Stoalılardan gelen

güçlü etkiler de söz konusudur. Bu nedenle İslâm filozoflarının din-felsefe ilişkisinde her zaman Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyeti göz önünde tuttukları söylenemez; hatta kimi zaman kurulu din anlamında dinin reddedilerek, ilişkinin bütünüyle koparıldığı da olmuştur. Sözgelimi, Fârâbî, Stoalılara uyararak, genel bir din-felsefe ilişkisi üzerinde durduğu halde, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî ve İbn er-Râvendî'nin kurulu dinleri ve peygamberliği reddettikleri görülmektedir.

Genel olarak İslâm filozoflarının din konusundaki tutumlarının birbirine zıt iki yönde geliştiğini söylemek mümkündür: a) Kurulu dinlere gerek olmadığı, aklın aydınlığıyla oluşturulan felsefi dinin insanların gereksinimi için yeterli olduğu; b) Anlatımları farklı olmakla birlikte, kurulu dinlerle tabii ya da felsefi din arasında bir uyum olduğu. Her iki eğilimi de bir ölçüde Aristo'nun kehanet, ilham konusundaki görüşüne bağlamak mümkündür. Aristo'nun kehanete (divination) indirgelediği tanrısal kaynaklı bilgi konusunda kuşku duyduğu ve bu kuşkusunu da bu yolla bilgi elde eden kimselerin en iyi ve en akıllı kişiler olmayıp, sıradan insanlar olmasına dayandırdığı görülmektedir.⁽²³⁾ İslâm dünyasında kurulu dinleri ve peygamberliği yadsıyanların gerek Yunan gerekse Hallenistik felsefede yaygın olan «her insan bireyinde eşit olarak bulunan tanrısal kaynaklı aklın evreni araştırmada, iyile kötüyü birbirinden ayırmada yeterli olduğu» görüşünün güçlü etkisiyle Aristo'nun anılan kuşkusunu olumsuz yönde geliştirmiş oldukları söylenebilir. Peygamberliği ve kurulu dinleri savunanların ise Aristo'nun bu kuşkusunu falcılık ve münecimlik için geçerli gördükleri halde, özellikle vahy ve ilham söz konusu olduğunda böyle bir kuşkuya katılmadıkları ileri sürülebilir.

Kurulu dinlere ve peygamberliğe karşı çıkanlar, ötekilerden farklı olarak, insanların eşit yaratılışa sahip olduğuna ve tanrısal kaynaklı aklın onlar arasında eşit olarak yaratıldığına inanırlar; insanlığın tarih içinde zihinsel bir gelişime sahip olduğu gerçeğini gözardı ederler. O halde insanlar arasındaki bilgi farkı, insanların, herkese açık olan felsefi araştırmalara, bir başka deyişle, gerçeği araştırmaya uzak durmalarından kaynaklanmaktadır. Sözgelimi, Râzî, Eflatun ve Aristocu İslâm filozoflarından farklı olarak, felsefenin yalnızca seçkin kişilere özgü bir uğraş olduğunu reddeder ve felsefenin herkese açık olduğu görüşünü savunur. Felsefenin insanlar için tek kurtuluş yolu olduğunu söyler.⁽²⁴⁾ Râzîye göre, kendisini araştırma ve incelemeye veren ve bu konuda bir çaba harcayan kimse kendisini gerçeğe ulaştıracak yola girmiş olur. Gerçekten de insanların nefsi-leri ancak felsefe öğrenmek suretiyle bu dünya batağından ve karanlığından arınabilir; öteki dünya için kurtuluşa erebilir.⁽²⁵⁾

Eşit yaratılışa sahip olan insanlar arasındaki farklılık, yeteneklerinin felsefe çalışmak suretiyle az ya da çok geliştirilmiş olmasına bağlı olduğuna göre, onlar yeteneklerini geliştirmek suretiyle hiçbir aracıya muhtaç olmadan iyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı birbirinden ayırdedebilir ve tarımsal sırların bilgisine ulaşabilir. Bu nedenle içlerinden birinin onları doğru yola iletmek hususunda üstün ve yetkili sayılması anlamsızdır.⁽²⁶⁾

Görüldüğü gibi, Râzî ve bu arada İbn er-Râvendî, herkesin akli sayesinde evrensel olan felsefi hakikate ulaşabileceği; dolayısıyla peygamberlere ve dine gerek bulunmadığı görüşündedirler.⁽²⁷⁾ Aristocu İslâm filozoflarıyla akli hakikatin, bir başka deyişle felsefi hakikatin evrenselliği konusunda aynı görüşü paylaşmakla birlikte, onların, dinin de aynı hakikati farklı bir anlatımla içerdiği görüşünü reddedererek, onlardan ayrılırlar. Özellikle Râzî'ye göre, peygamberler ya da dinler birbirlerini nakzeden şeyler ileri sürerler; bu nedenle dinlerin ortaya koyduğu akideler tek olan hakikata zıttır. Bu çelişkiler insanlar arasında ayrılıklara sebep olur, sonu gelmeyen dinsel savaflara yol açar. Din önderlerine bağlılık gelenek ve alışkanlığın bir sonucudur; bunlar felsefeye ve bilimsel araştırmaya düşmandır. Aristo'nun kehanetleri kuşkuyla karşılayışına dayanak olarak ileri sürdüğü ifadeye benzer bir biçimde Râzî, bu önderlerin çevresinde toplanan insanların ya zayıf düşünceli insanlar ya da kadınlar ve çocuklar olduğunu söyler.⁽²⁸⁾ Ona göre, kutsal kitapların hiçbir değeri yoktur. Eflatun, Aristo, Euklides ve Hippokrates gibi eski yazarların kitapları insanlığa çok daha büyük hizmet vermiştir.⁽²⁹⁾ Öyle görünüyor ki, Râzî, burada mevcut dinler arasındaki farklılıkları ve çelişkileri; bunun sonucu olarak ortaya çıkan düşmanlıkları; dinsel çevrelerdeki bilim ve felsefe düşmanlığını oldukça sert ve kırıcı bir dille değerlendirmeye çalışmaktadır.

Râzî, Aristocuların, dinlerin toplumsal bir işlevi yerine getirdiği, birliği, dirlik ve düzeni sağladığı görüşünü de şiddetle eleştirmektedir. Ona göre, düzenli, rahat ve huzur içinde bir toplumun oluşturulması için insanların peygamberler ve onların getirdiği şer'at tarafından zorlanmalarına gerek yoktur. İnsan türünün korunması ve toplumun karmaşadan uzak tutulması, din önderlerine saygıya ve dine bağlılığa dayanmaz. Bu nedenle dine zarar verebilecek hakikatların açıklanması, insanlar için bir tehlike oluşturmaz.⁽³⁰⁾

Yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci eğilime, yani felsefe ile dinin aynı hakikati farklı anlatımlarla ortaya koydukları eğilimine gelince, bu eğilimin özellikle İslâm Aristocuları (Meşşâ'iler) arasında ortak bir eğilim olduğu ve İslâm dünyasında birinciye oranla yaygın olan görüşü yansıttığı görülmektedir. Kuşkusuz İslâm filozofları arasında bu görüşün yaygınlaşmasında dinle felsefe arasında ayırım gözetmeyen ve felsefeyi dinin bir yorumu olarak gören Stoa felsefesinin büyük rolü bulunmakla birlikte, özellikle

Kur'an-ı Kerim'de geçen kimi âyetlerin Yeni-Eflatunculuğun kimi görüşleriyle açıklanabilme özelliğine sahip olmasının da oldukça önemli bir katkısının bulunduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, gerek Yunan felsefesi gerekse Yeni-Eflatuncu felsefe, ikincisi daha yoğun ölçülerde olmak üzere, Mısır ve Babil gibi Ortadoğu'da gelişmiş çeşitli kültürlerle ilişkisini kesmemiştir. Ortadoğu'da ortaya çıkmış olan üç büyük dinden özellikle Yahudilik ve İslâmiyetin de bu kültürle yakın ilişkisi olduğu görülmektedir. Her iki din de gerek Tanrı'yı ve Tanrı'ya ilişkin sorunları, Tanrı-evren ilişkisini, gerekse ahlâk, hukuk gibi beşerî sorunları açıklarken Ortadoğu kültüründe yer alan ve bu kültürün insanlarına yabancı olmayan çeşitli motifleri açıklama ve ders verme amacıyla kullanmışlardır. Sözgelimi, Kur'an-ı Kerim'de geçen «su üzerinde Tanrı'nın tahtı»⁽³¹⁾ motifi eski Mısır dinlerinde de görülen bir motiftir.⁽³²⁾ Suyun yaratılıştaki önemli bir öge oluşu gerek eski Mısır'da ve öteki Ortadoğu kültürlerinde, tabii bu arada Yunan filozofu Tales tarafından da kullanılmış bir motiftir.⁽³³⁾ Tufan efsanesi.⁽³⁴⁾ yedi kat gökyüzü,⁽³⁵⁾ yerle göğün erkek ve dişi birer öge olarak bitişikken birbirinden ayrılması, göğün başlangıçta duman halinde bulunması⁽³⁷⁾ vb. gibi pek çok motifler çoğu kez Ortadoğu kültüründe de yer alan ve Yunan felsefesinde yankısını bulan motiflerdir.⁽³⁸⁾ Gerek Yahudiliğin gerekse İslâmiyetin bu motifleri gerçek anlamlarıyla kullandıklarını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde ulusların cezalandırılması ya da ödüllendirilmesini,⁽³⁹⁾ beşerî zaafı ve eksiklikleri⁽⁴⁰⁾ tarihsel bir anlatım içinde veren ifadeleri de gerçek birer tarihsel olgu olarak ele almak gerekmez. Bütün bunlar, yaygın birtakım kültürel motifleri kullanarak, dinin gerçek konuları olan Tanrı'yı, Tanrı'nın kudret ve hikmetini açıklamak, insanlara ve toplumlara ahlâk ve ibret dersi vermek, kimi konularda ahlâkî duyarlılığı sağlamak amacını taşır. Bir başka deyişle, Yahudilik ve İslâmiyette gerçek dinî ve ahlâkî bildiri, geçmişten gelen çeşitli kültürel motiflerle desteklenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de müteşabihattan söz edilmesi, bu olguyla yakından ilgilidir. Müteşabihat, sözcüğün kök anlamından da anlaşılacağı üzere, örnekler ve simgelerle açıklığa kavuşturulmağa çalışılan hakikatları içeren âyetlerdir.

İşte gerek Yunan felsefesi, Yeni-Eflatunculuk ve İslâmiyetin Ortadoğu kültürüne yabancı olmaması, gerekse önce Stoacılar, daha sonra ise Yeni-Eflatunculukta hâkim olan «felsefenin dinlerin simgesel anlatımlarının yorumu» olduğu görüşünün, Kur'an'da açıkça ifadesini bulan «...onda örneklerle ve simgelerle anlatımların (müteşabihatın) bulunduğu»⁽⁴¹⁾ görüşüyle desteklenmesi, Aristocu İslâm filozoflarını dinle felsefe arasında yakın bir ilişki bulunduğu sonucuna iletmiş olmalıdır.

İslâm Aristocularının dinle felsefe arasında genellikle varolduğunu savundukları bu yakın ilişki, İslâm dünyasında şu iki sorunun çözümünü gündeme getirmiştir: 1) Felsefe ile dinden hangisi ötekine kaynaklık etmiştir? 2) Felsefe ile din arasında bir nitelik farkı var mıdır? Bu ikinci soru beraberinde felsefenin mi yoksa dinin mi üstünlüğü sorununu gündeme getirmiştir.

Birinci soruya İslâm dünyasında verilen yanıt Clement'in yanıtına önemli ölçüde benzemektedir. Yaygın kanaate göre bu kaynak dindir. Şehristânî, «el-Milel ve'n-Nihâl»inde Sokrates öncesi Yunan filozoflarını ele alırken bu konuya değinmektedir. O, Tales'in görüşlerini anlattığı kesimde, Tales'e göre her şeyin aslının su olduğunu açıkladıktan sonra şöyle der: «Eski Ahid'in ilk kitabında yaratılışın ilkesinin bir töz olduğu; daha sonra bu tözün parçalarının çözülerek suyun meydana geldiği; sudan dumana benzer buharın, buhardan göklerin oluşturulduğu; suyun yüzeyinde tıpkı deniz köpüğü gibi bir köpüğün belirdiği; bundan yeryüzünün yaratıldığı; nihayet yeryüzünün dağlarla sağlamlaştırıldığı belirtilir.⁽⁴²⁾ Öyle görünüyor ki, 'Milet'li Tales görüşünü bu peygamberane kaynaktan (el-mişkât en-nebeviyye) edinmiştir. Onun suretlerin kaynağı olan ilk unsur hakkında ileri sürdükleri, tanrısal kitaplarda anılan «korunmuş levha» (el-levh el-mahfûz)'ya çok benzemektedir; çünkü bu levhada bilinenlerle ilgili bütün hükümler, bütün varlıkların suretleri ve varlıklar hakkında haberler yer almaktadır. İkinci görüşe göre su, tahtın üzerinde bulunduğu suya oldukça benzemektedir: «O'nun tahtı su üzerinde idi.»⁽⁴³⁾ Şehristânî'nin benzeri bir görüşü Anaximenes'ten söz ederken şu şekilde deyimlendirdiğini görüyoruz: «...O da (Anaximenes de) peygamberlik kaynağından yararlanmış, Thebes halkının açıklamalarını benimsemiştir.»⁽⁴⁴⁾ Şehristânî, Empedokles'le ilgili olarak da şunları söylemektedir: «O (Empedokles) Hz. Dâvut'un çağdaşıdır. Hz. Dâvut'a gidip ondan ilim öğrenmiş; sık sık Lokman Hakîm'i ziyaret ederek ondan hikmet (bilgelik) elde etmiş; daha sonra da Yunanistan'a dönmüştür.»⁽⁴⁵⁾ Bilindiği gibi, her bilgi dalının bir peygambere dayandırılması İslâm dünyasında yaygın bir gelenek olmuştur.

Şehristânî'nin genel kanaati yansıtan, yukarıda aktardığımız görüşleri, felsefeye dinin kaynaklık ettiği savını ortaya koymasının yanında, felsefe ile dinin aynı hakikatları paylaştığı tezine de bir destek oluşturmaktadır.

Felsefe ile dinin aynı hakikatları paylaştığı tezi, İslâm Aristocuları arasında yaygın bir görüştür. Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu konuda aynı görüşü paylaşmakla birlikte, dinler arasındaki nitelik farkı konusunda aralarında ayrılıklar bulunduğu görülmektedir. Hepsine göre de, gerek felsefi bilginin gerekse temel dinsel bilginin kaynağı tan-

risal aydınlanma veya vahiydir. Onlar bu konuda 'Aristo'nun, özellikle etkin aklın edilgin aklı aydınlatma işlevini⁽⁴⁶⁾ kendileri için bir hareket noktası olarak alırlar. Ancak felsefe, etkin aklın ya da dinsel ifadesiyle Ceb-rail'in insan aklını aydınlatması sonucu doğrudan, her akıl sahibi için evrensel bilgi verdiği halde, din, söz konusu aydınlatma işlevinin genellikle hayâlgücünde gerçekleşmesi sonucu, dolaylı, simgesel bilgi verir. Bu sonuncu türden bilgi sıradan insanlar için yeterlidir; çünkü bu bilgi hem onların anlayış ve kavrayışlarına seslenebilen hem de onların bu ve öteki dünyada mutlu olabilmelerini sağlayan bir bilgidir. Kindî, öyle anlaşıyor ki, bu bilginin, simgesel olduğunu, yorum gerektirdiğini kabul etmesine rağmen, her insan zümresine seslenmesi, sorunlara özlü ve anlaşılır cevaplar vermesi nedeniyle, felsefi bilgiden daha üstün olduğunu ileri sürmektedir.⁽⁴⁷⁾ İbn Miskeveyh ve Fârâbî ise, toplumsal düzeni sağlamak, sıradan insanların mutluluğuna katkıda bulunmak suretiyle toplumsal bir işlevi yerine getirdiği için dinî bilgilerin yararlı olduğunu; ancak simgesel niteliğiyle bu bilginin evrensel bir niteliğe sahip olamayacağını ve felsefi bilgi düzeyine ulaşamayacağını belirtirler. Onlara göre, dinî bilgiler toplumun düzeni ve mutluluğu için yararlı olup, insanın eğitim aşamalarında felsefi öğrenime bir hazırlık görevi yapabilir.⁽⁴⁸⁾ İslâm dinî dışında diğer dinler hakkında bu yargıya varan Fârâbî, dinsel bilgilerdeki simgesellik özelliğini toplumların gelişmişliğiyle orantılı olarak görür; bir bakıma ilkel dinlerden göksel dinlere kadar dinlerin geçirdiği evrimi açıklamaya çalışır.⁽⁴⁹⁾ İslâm dinî söz konusu olduğunda ise Fârâbî, öyle anlaşıyor ki, gelişmişliğin en üst düzeyinde bir din olarak onun her kesimden insana seslenmesi dolayısıyla dinî olduğu kadar felsefi özelliği de bulunduğu düşüncesindedir. Bu nedenle O, Hz. Muhammed'i hem bir filozof hem de bir peygamber olarak niteler. Bir başka deyişle, ona göre, etkin akıl onun hem peygamberlik yetisi olan «hayâl yetisi»ni hem de filozofluk yetisi olan aklını aydınlatır. Fârâbî'nin yeterince açık olarak belirtmediği bu nokta İbn Sînâ ve İbn Rüşd'te daha açık bir biçimde ele alınmıştır. İbn Sînâ mucize, hayâlgücü ve akıl düzeyinde olmak üzere üç peygamberlik türü ayırırken⁽⁵⁰⁾ öyle görünüyor ki, mitolojik dinler gibi simgesel anlatıma, Hıristiyanlık gibi mucizeye ve belki de Yahudilik ve İslâmiyet gibi doğrudan anlatıma ağırlık veren dinler bulunduğu dikkati çekmek istemektedir. Görüldüğü kadarıyla her üç unsura da dengeli bir ağırlık veren tek din, ona göre, İslâm dinidir. İbn Rüşd, aynı görüşü sürdürerek, İslâm dininin tüm insanlara seslenmesi dolayısıyla her kavrayış ve anlayış derecesindeki insanı gözettiğini; dolayısıyla onda simgesel anlatımlar kadar, felsefi anlatımların da bulunduğunu belirtir. Ona göre, simgesel anlatımları en iyi yorumlayacak olan kişiler filozoflardır.⁽⁵¹⁾

Fârâbî'nin de üzerinde durduğu bu son nokta, onun siyaset kuramına ilginç bir boyut kazandırmaktadır. Bilindiği gibi, Fârâbî de, Eflatun gibi, erdemli bir toplumda filozofun hükümdar olması gerektiğini düşünür. Böylece filozof, yalnızca bir bilgin değil, aynı zamanda bir yasakoyucu olarak görülür. Fârâbî, öyle görünüyor ki, geçmişte ve yaşadığı dönemde dinlerin simgesel bir anlatımla da olsa hem kuramsal hem de eylemsel sorunlarla ilgilenmesinin, hakikat araştırmacısı ve dinin simgesel anlatımlarının en iyi yorumcusu niteliğine sahip olan filozofu erdemli bir toplumu oluşturmak için devlet yönetimini ele almaya zorladığını düşünmektedir. Fârâbî'nin filozof-hükümdarı her türlü yetkiyle donanmıştır. Her şeyden önce bir yasakoyucudur. Kendisinden önce konmuş olan yasaları, değişen toplumsal koşullar karşısında iptal etme ve yerine yenilerini koyma yetkisine sahiptir. Fârâbî bu görüşü şu sağlam temele oturtmağa çalışır: Eğer daha önceki yasaları koymuş olan kişi, bugünün koşullarında yaşasaydı, kendisi bu yasaları değiştirirdi.⁽³²⁾ Fârâbî'nin bu görüşü, öyle görünüyor ki, İslâmın ortaya koyduğu yasaları da kapsamaktadır. Nasıl ki, İslâmiyetin gelişyle daha önceki dinlerin yasaları (şer'atları) kısmen ya da tamamen geçerliğini yitirdiyse, Hz. Muhammed'ten sonra gelecek bir filozof-hükümdar da, toplumsal koşulların zorlamasıyla onun koyduğu yasaları kısmen ya da tamamen iptal edip, yerlerine yenilerini koyabilir. Fârâbî'nin ifadelerinin ulaştığı bu mantıksal sonuç, filozofun da peygamber gibi tanrısal bir ilişkiye sahip olmasıyla yakından ilgilidir. O halde Fârâbî'nin, Hz. Muhammed'den sonra, İslâm inancına göre, peygamber gönderilmeyeceği için, onun kuramsal ve eylemsel görevini filozofun yerine getirmesi gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir. Kuşkusuz Fârâbî'nin bu görüşü bizi, anlayış ve kavrayış düzeyi iyice gelişmiş filozoflardan oluşan bir toplumda kuramsal olarak dine ihtiyaç kalmayacağı, çünkü onun işlevini artık felsefenin yerine getireceği sonucuna iletebilir.

Aristocu İslâm filozoflarının yukarıda açıklamaya çalıştığımız felsefe ile din arasında kurmağa çalıştıkları ilişki birkaç yönden eleştiriye tabi tutulabilir: a) Onlar yaşadıkları dönemin felsefe anlayışının bir gereği olarak, felsefeyi ilâhiyata indirgerler; bağımsız, nesnel bir araştırma alanı olarak görmezler; dinin hakikatlerini felsefenin, felsefenin hakikatlerini de dinin hakikatleri olarak görürler. b) Felsefe olarak, o dönemde yaygın olan Yeni-Eflatunculuğa sıkı sıkıya bağlanarak yeni diyebileceğimiz bir çığıra yönelmezler; çünkü dinin anlattıklarına en iyi uyum gösteren ve insan düşüncesinin son durağı olan felsefe sistemi onlarca Yeni-Eflatunculuktur.

iii. BİLGİ KURAMI

Yukarıda sözünü ettiğimiz din-felsefe ilişkisi sorununa İslâm Aristocularının getirmeğe çalıştığı çözüm, onların bilgi sorununa yaklaşımlarıyla da yakından ilgilidir. Şimdi onların bu önemli soruna getirdikleri çözümü görelim.

İslâm Aristocularının gerçekte izlemiş oldukları felsefe sistemi, bütünüyle Aristo'nun oluşturmuş olduğu felsefe sistemi olmayıp, Yeni-Eflatunculuk diye adlandırıldığı halde, onların felsefelerinde Aristo'nun ağırlığı her zaman hissedilmektedir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi bir yana bırakılırsa, Eflatun genellikle geri planda kalmaktadır. İslâm Aristocularının, hatta genel olarak kendilerini Eflatuncu diye niteleyen İslâm filozoflarının bile, bilgi kuramına bakışlarında Aristo'nun güçlü etkisi görülmektedir. Onlar, Aristo'yu izleyerek, bilgi sorununu yeterince önemsemezler, ona Eflatun'un ya da İslâm kelâmcılarının verdiği değeri vermezler. Bu sorunun çeşitli yönleri için, Eflatun'un yaptığı gibi, köklü ve ayrıntılı irdelemelerde bulunmazlar. Bilgiyi değerlendirmek, değerini tartışmak, çeşitli bilgi sorunlarına dikkati çekmek, onların doğrudan ilgilendikleri hususlar değildir. Bu nedenle onlar bilgi ile ilgili sorunları, bir ölçüde mantıkları içinde, daha geniş ölçüde ise psikolojilerinde ele alırlar.

Aristo ve onu önemli ölçüde izleyen İslâm filozofları, bilgi sorunlarına Eflatun'un verdiği değeri vermemekle birlikte, bu sorunlara sınırlı da olsa verdikleri yanıtlarda Aristo felsefesinin izin verdiği ölçüde Eflatun'dan da yararlanırlar; çünkü Aristo, Eflatun'un ideler kuramı bir yana bırakılırsa, bilgi konusunda önemli ölçüde Eflatun'un oluşturduğu görüşlere dayanmaktadır.

a) Bilginin Tanımı

Anlaşıldığı kadarıyla, İslâm filozoflarına göre, bilgi, temelde bilen varlıkla bilinen şey arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan psikolojik bir kavrama işlemidir. Onlar, Eflatun ve Aristo'yu izleyerek, bu kavrama işlemini bir soyutlama, nesnelere maddelerinden ve maddesel ilişkilerinden bir arındırma işlemi olarak görürler. Onlara göre, bizim dış alemde bildiğimiz şey, nesnelere çeşitli düzeylerde soyutlanmış suretleridir; çünkü kavrama sırasında, kavranan, kavranan şeyin maddesi değil, onun suretidir. Bu suret, kavranan nesnelere özünü ya da mahiyetini oluşturur ve bir anlamda tümel bir kavramdır. Maddi alemde suretlerin bulunduğu maddenin kendisi kavranamaz, dolayısıyla bilgisi elde edilemez. Aristo'nun dokuz kategorisi olarak anılan «nitelik, nicelik, zaman, mekân, görelilik, durum, sahiplik, etki, edilgi» hep maddenin kendisinden kaynaklanan şeyler olup, iç ve dış du-

yularla algılanan, nesnenin özünü ya da suretini oluşturmıyan, kalıcı olmayan unsurları oluşturur ve Eflatun'un da değindiği duyular aleminin bu- lanık bilgisini verir. Bilindiği gibi Eflatun bu bilgiye doksa (sanı) adını veriyor.

Tümellik niteliğine sahip oldukları ifade edilen suretlerin bilgisi **tasavvurât** adını alır, suretler arasındaki ilişkiden kaynaklanan önermelerin (tasdikât) temel taşlarını oluşturur.⁽⁵³⁾ Bu nedenle İslâm filozofları, bilgiyi kavramlar ve önermeler biçiminde ikiye ayırırlar. Kavramlar ya da suretler doğrudan doğruya kavranan şeyler olup, haklarında olumlu ya da olumsuz bir önermenin oluşturulmadığı ilk bilgileri meydana getirirler, tanımların yapılmasında rol oynarlar.⁽⁵⁴⁾ Önermeler ise haklarında olumlu ya da olumsuz bir önermenin bulunduğu ilk bilgileri meydana getirirler ve kıyasların (tasımların) oluşturulmasında temel taşları oluştururlar. Birincilere, insan, hayvan vb.'yi; ikincilere de, «her şeyin bir başlangıcı vardır», «bütün parçadan büyüktür», «aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir» önermelerini örnek olarak verebiliriz.⁽⁵⁵⁾

Öte yandan suretler ya da kavramlar, nesnelerin nedenleri ya da il- keleri olmaları nedeniyle, bilimsel bilginin oluşturulmasını sağlarlar.⁽⁵⁶⁾

Böylece bilgi, nesneleri özleriyle ya da nedenleriyle kavramak; bu öz- leri ya da nedenleri sınıflandırmak, aralarında ilişki kurup, bağlantıları sağ- lamak anlamına gelmektedir. Aristocu felsefede organik bir bütün olarak görülen evreni, tek başlarına, aralarında herhangi bir bağlantı kurmadan suretlerin, özlerin ya da nedenlerin bilgisiyle açıklamağa çalışmak yeterli değildir.

b) Bilgi Türleri

İslâm filozoflarına göre, daha önce de gördüğümüz gibi, bilgi mahiyeti ya da niteliği açısından ikiye ayrılır: a) Kavramsal bilgi. b) Yargısal bil- gi.⁽⁵⁷⁾ Kavramsal bilgi suretlerin, nedenlerin ya da tümel kavramların bil- gisidir. Dış ve iç duyularla maddesel ilişkileri içinde kavranırlar; aklı ye- tide ise bu ilişkiler giderek kaybolur, mutlak soyut suretlerin kendisinde bulunduğu etkin aklın aydınlatmasıyla bu ilişkilerden tamamıyla ya da önemli ölçüde soyutlanmış aklı kavramlara ulaşılır. Ancak bu son aşama- ya herkes ulaşamaz; sadece çok az sayıda seçkin kişiler, filozoflar ve peygamberler ulaşabilir.⁽⁵⁸⁾ Suretler önce duyularla tek tek nesnelere algılanır. Bu aşamada suretler maddelerinden ayrı fakat maddesel ilişkile- riyle birliktedir; dolayısıyla tüm bireyselliklerini korurlar. Soyutlama iş- lemi önemli bir aşamasına hayâlgücünde ulaşır. Burada benzerler ve fark- lılar birbirinden ayrılarak, genel kavramlara birtakım simgeler altında

ulaşılır. Bu kavramlar etkin aklın hayâlgücünü aydınlatmasıyla berraklık kazanmadıkça, bulanık ve yoruma açık durumlarını muhafaza ederler. İnsanların çoğu bu soyutlama aşamasında kalır. Geçmişe ilişkin kavramlar musavvira ve bellekte saklanır.⁽⁵⁹⁾

Yargısal bilgiye gelince, bu türden bilgiler, yargı gücü bulunan kimi iç duylarda ve aklî yetide oluşturulur. Bu bilginin özelliği soyutlanmış suretler ya da tümel kavramlar arasında bir bağlantının sağlanmış olmasıdır. İç duylar arasında yargı gücüne sahip olan yeti kuruntu ya da vehim yetisidir. Sevilen, arzu duyulan şeye yaklaşılması, nefret edilen şeyden kaçınılması konusunda yargıda bulunan, çağırışım ya da benzetme yoluyla bir şeyin bir başka şey olduğuna hükmeden bu yetidir. Aklî yetide oluşturulan yargılar, kuruntu yetisinde oluşturululardan farklı olarak, «bütün parçadan büyüktür», «iki zıt şeyin aynı anda aynı yeri işgâl etmesi imkânsızdır» gibi ilk öncülleri oluşturur; tasım kurarak, öncüllerindeki orta terimi kavramak suretiyle sonucun oluşturulmasını sağlar; ya da bir olgunun aynı ilişkiler içinde sık sık tekrarlanmış olmasını gözlemek yoluyla deneysel yargıları meydana getirir.⁽⁶⁰⁾

Çeşitli kanıtama biçimleri olan burhan, cedel ve safsata öncüllerini, bu iki yetide oluşturulan önermeler meydana getirir. Bu önermeleri İslâm filozofları şu biçimde sınıflandırmaya çalışırlar: evveliyât (ilk önermeler), mücerrebât (deneysel önermeler), vehmiyyât ya da zanniyât (sanısal önermeler), mütevâtirât (çok sayıda kişi tarafından bildirilen haberler), meşhûrât (insanlar arasında yaygın olan önermeler), müsellemlât (karşı tarafın kabul ettiği önermeler).⁽⁶¹⁾ Bu sınıflandırmanın bazan daha da genişletildiği görülmektedir. Evveliyât, kanıtlamayı gerektirmeyen açık ve seçik öncülleri verdiği için burhan (kesin kanıt) yönteminin öncülleri olarak görev yaparlar. Mücerrebât da bize kesin, doğrulanabilir önermeler sunduğu için burhan yönteminin öncüllerini oluşturabilir. Maşhûrât ve müsellemlât türünden önermeler cedel yönetiminde kullanılan önermelerdir. Vehmiyyât ya da zanniyât daha çok safsatada kullanılır. Mütevâtirât ise dinî, coğrafi, ve tarihî konularda önermeler sunar.

c) Bilginin Kaynakları :

Yukarıda verdiğim bilgilerden de anlaşılacağı üzere, İslâm filozofları bilginin kaynaklarını duylar (dış ve iç duylar), akıl ve vahiy ya da ilham şeklinde belirlerler. Bilginin kaynaklarını belirlemede kelâmcılardan farklı bir tutum izlemezler. Duylardan beş dış duyu ile İbn Sînâ'da yine beş olarak belirlenen beş iç duyu anlarlar. Beş dış duyu dokunma, tadalma, koklama, işitme ve görme; beş iç duyu ise ortak duyu, hayâl ya da musavvira, hayâlgücü, kuruntu ve bellektir. Akıl yalnız insanda bulunur; onun

da birtakım dereceleri vardır. İbn Sînâ'ya bakacak olursak, akılı, kuvve halindeki akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve kazanılmış akıl şeklinde derecelendirebiliriz.⁽⁶²⁾

Nasıl ki, dış ve iç duyular duyulur suretlerin algılanmasını sağlarsa, akıl da akıledilir suretleri kavrar. Duyulur suretler maddesel ilişkilerden tam olarak soyutlanmamış olduğu halde, akıledilir suretler bu ilişkilerden tam olarak soyutlanmış suretlerdir; onlar önemli ölçüde ilineklere arındırılmışlardır. Tıpkı suretlerin iç ve dış duyularda izlenim bırakması, bu duyuların kuvve halinden fiil haline geçmelerini sağlar ve kuruntu yetisinde olduğu gibi kimi önermeleri oluşturmak suretiyle etkin bir işlevi yerine getirirse akli yeti de akıledilir suretleri elde etmek suretiyle fiil haline geçer ve yetkinlik kazanır. Bu nedenle aklın dereceleri aynı zamanda onun yetkinlik dereceleridir. Kuvve halindeki akıl, mutlak yetenek halindeki akıldır; kendisinde hiçbir akıledilir suret bulunmayıp, bu suretleri alabilecek güçtedir. Meleke halindeki akıl ilk akıledilirlerin elde edilmesiyle ortaya çıkan mümkün yetenek halidir. Fiil halindeki akıl, elde edilen ilk akıledilirlerden ikinci akıledilirleri akılyürütme yoluyla çıkarabilecek güç ve yetenekte olan akıldır. Kazanılmış akıl ise, aklın mutlak fiil halidir. Tüm akıledilirler onda fiil halinde bulunurlar. İnsana ait olan aklın en yüksek derecesidir.⁽⁶³⁾

Üçüncü bilgi yolu olan vahy ya da ilhama gelince, tüm bilgilerimizin temelinde tanrısal bir aydınlanma, vahy ya da ilham yatar. Kuruntu yetisinin bir işlevi olan, kuzunun kurttan kaçması, çocuğun doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, doğuştan ilhamlar (ilhâmât garîziyye) diye nitelenir. Hayâlgücünde, gerçeğin simgelelerinin elde edilmesi, etkin aklın aydınlatmasıyla olur. Peygamberlik genel olarak bu yetiye dayandırılır. Nihayet akıledilirlerin akli yeti tarafından elde edilmesi de yine etkin aklın aydınlatmasıyla açıklanır. Her bilimsel ya da felsefi faaliyette vahiy ya da ilhamın önemli bir rolü vardır. Sözelimi, İbn Sînâ'ya göre, yalnızca ilk akıledilirlerin kavranması değil, akılyürütme sonucu yeni bilgilerin elde edilmesi de vahy ya da ilhamın bir sonucudur; çünkü akılyürütmede sonucun oluşturulmasına olanak veren orta terimin kavranması bir tür vahiy ya da ilhamdır.⁽⁶⁴⁾ Fârâbî'ye göre ise, iç ve dış duyularda bulunan suretler, maddesel ilişkilerinden soyutlanmadığı için, hakikatin bulanık bir örneğini oluştururlar; bu nedenle etkin akılla aydınlatılmaları gerekir.⁽⁶⁵⁾

d) Bilginin Değeri :

İslâm filozofları, Aristo'yu izleyerek, ne Sofistler gibi objektif (nesnel) bilgiyi inkâr ederler, ne Şüpheçiler gibi bilginin hakikatinden kuşku duyarlar, ne de Eflatun gibi bilginin değerini enine boyuna tartışmağa girişirler.

Onlar, dış duyularla elde edilen suretlerin yanılmazlığını ve gerçekliğini ilke olarak benimserler. Yanılgı daha çok iç duyularda ortaya çıkar. Sözelimi, simgeler ve örneklerle anlatıma kaynaklık eden hayâlgücü, hakikatin kimi zaman benzerini üretir; kimi zaman da hakikatle ilgisi olmayan hayâlleri üretir. Aklî yargılardaki yanılgı ise, aklî yetinin bedensel yetiler tarafından yanıltılmasıyla ortaya çıkar.

Bedensel yetilere yönelik olarak görev yapan aklî yeti eylemsel (amelî) akıl şeklinde nitelendirilir. Eylemsel yeti, öğrenme ve alışkanlık sonucu ortaya çıkan eylemlerin kaynağıdır. Toplumsal davranışları, sanatsal eylemleri düzenleyen yargılar, insanda küçük yaşta öğrenme sonucu yerleşmeğe başlar, eyleme de sık sık yansıtılarak alışkanlık yoluyla insan nefsinde (zihninde) kökleşir ve inanç haline gelir. Böylece insan bu eylemleri kendisinde doğuştan bulunuyormuş sanır. Bu türlü yargılar, eyleme ilişik olan dinî ve ahlâkî yargılarla, çeşitli sanat ve zenaatlerde kullanılan yargılardır. Daha önce gördüğümüz meşhûrât, makbûlât, müsellemeât, maznûnât, mütevatirât ve temelsiz deneysel önermeler bu sınıfa sokulabilir. Bunların bilgi düzeyine yükseltilebilmeleri için kanıtlanmaları gerekir. Ancak bu şekilde onlar aklî öncüller sınıfına sokulabilir. Bu türden yargılar inançlar olarak nitelendikleri için doğrulukları tartışılabilir.⁽⁶⁵⁾

Sadece kuramsal akıl mutlak bilginin kaynağıdır; ancak o, bunu tek başına başaramaz; ona bu konuda tanrısal âlemden etkin akıl yardımcı olur. Duyular düzeyinde elde edilmiş, hakikatin bulanık görüntülerini içeren suretlerin insanı tanrısal aydınlanmaya yatkın bir hale getirme işlevi vardır. Bu işleve Fârâbî büyük önem verdiği halde, İbn Sînâ onu neredeyse hiç önemsemez; mutlak akiledilir suretlerin doğrudan doğruya etkin akıldan insan aklına aktığını söyler. Aristo ve onu izleyen Fârâbî gibi İslâm filozoflarında, insanın bilgi edinme süreci içinde suretleri ya da tümelleri kavraması, bu suretlerin ya da tümellerin kendilerinde bulunduğu bireyleri kavramasıyla gerçekleşir. Ancak hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'ya göre, mutlak suretler tanrısal âlemden tam anlamıyla gerçekliğe sahip olup, Tanrı'nın zihninde bulunurlar. Bu nedenle İslâm filozoflarına, insanın bilgi edinme süreci dikkate alındığında, konseptualist; mutlak suretlerin Tanrı'nın zihninde bulunup, bu âleme gerçekliğini verdiği iddia etmeleri nedeniyle idealist olduklarını söylemek mümkündür.

Böylece İslâm filozofları bilgi ve inancı birbirinden ayırırlar. Birincisi kuramsal aklın; ikincisi ise eylemsel aklın konusudur. Bu ayırımın nedeni, kuramsal aklın tanrısal etkin akla, eylemsel aklın ise bedene ve bedensel yetilere yönelik olmasıdır. Eylemsel akıl bedeni ve bütün bedensel yetileri yöneten yetidir. Eyleme ilişkin yargılar, son aşamada onun tarafından denetlenir ve oluşturulur. Bu yargıların aklî öncüller düzeyine yüksel-

tilebilmesi için kuramsal akla ihtiyaç vardır. İslâm filozofları bu nedenle her iki aklın işlevini şu şekilde belirlemeğe çalışırlar : Kuramsal akıl, aklî incelemeye ilişkin olan tümel kavramları ve önermeleri elde eden yetidir. Eylemsel akıl ise, uygulamaya yönelik olan yetidir. Kuramsal akıl tikel konularda doğruluk ve yanlışlığı; eylemsel akıl iyilik ve kötülüğü; kuramsal akıl zorunlu, mümkün ve imkânsızı; eylemsel akıl çirkin, güzel ve mübahı araştırır. Kuramsal aklın ilkeleri ilk öncüllerdir; eylemsel aklın ilkeleri ise, üzerinde genellikle birleşilen önermeler (meşhûrât ve makbûlât), sanısal önermeler (mazzûnât) ve temelsiz deneysel önermelerdir.⁽⁶⁷⁾

e) Tanrı'nın Bilgisi :

İnsanın bilme süreci tikelden tümele doğru olduğu halde, Tanrı ne bir bilme sürecine sahiptir, ne de O'nda tikelin bilgisinin bulunması gerekir. İslâm filozoflarına göre, Tanrı'nın bilgisi tümel olup, kendi özünden kaynaklanır. Tıpkı Aristo'nun Tanrı'sı gibi, İslâm filozoflarının Tanrı'sı da yalnızca kendi özünü bilir. Bu nedenle O'nda bilen bilinen ikiliği yoktur. O'nun bilgisi insanın bilgisi gibi, bilinene bağlı bir bilgi değildir. O'nun özü gibi bilgisi de tektir. Bu durumda Tanrı çokluğu ya da tikel nesnelere nasıl bilecektir? Genellikle İslâm filozoflarının yukarıda sözünü ettiğim görüşlerinden Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. İbn Sînâ bu soruna şu çözümü getirmeyi dener: «Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir.» Buna göre, Tanrı, tikelleri, bütün ilineklerinden soyutlanmış olarak bilmek zorundadır. Tanrı, tanımlanan şeyi bilmek için tanım oluşturmaya (cins ve ayırımı bir araya getirmeğe), tasımda sonucu bilmek için öncülleri sıralamağa ve orta terimi bulmağa muhtaç değildir. Tanrı, tanımlananı ve sonucu doğrudan doğruya, zaman sürecine ihtiyaç kalmadan bilir. Aynı şekilde Tanrı, nedensellik sürecinin kaynağı olduğu için, bir olgunun, sözgelimi, güneş tutulması olgusunun nedensellik sürecinin hangi noktasında meydana geleceğini bilir. Ancak bu bilgi, tıpkı tanımlananın ve sonucun bilgisi gibi anlık, zamandışı bir bilgidir. Bu çözüm, kuşkusuz, zaman, mekân, durum vb. ilişkileri içinde yer alan olguların, bu ilişkileri ile bilindikleri anlamına gelmez.⁽⁶⁸⁾

f) Sonuç :

İslâm filozofları bilgi sorununu ele alırken, gerçekliği evrenin kendi içinde değil, dışında aramağa çalışırlar. Birey ya da tikel, onlar için, tümel olana, soyut olana iletmede rol oynadığı sürece önemlidir. Çünkü tümel niteliğe sahip olan suret bir yetkinleştirme, bir kemal ilkesidir. Sözgelimi, madde belli bir sureti almakla kuvveden fiile çıkar ve yetkinleşir. Bu süreç temelde ahlâkî bir anlama sahiptir. Özellikle insan söz konusu ol-

duğunda bu ahlâkî anlam iyice belirgin bir hale gelmektedir. İnsanın tümel kavramlara sahip olması bilgiye sahip olup, kendisinde var olan güçleri eyleme dönüştürerek yetkinleşmesi anlamına gelir. Bu yetkinleşme, maddî anlamda gelişme ve evrimleşme anlamına gelmeyip, ahlâken yücelme demektir. İslâm filozofları bu konuda Sokrates'ten itibaren yaygınlık kazanan «bilgi erdemdir» görüşünün güçlü etkisi altındadır. Onlara göre, insanın amacı ve mutluluğu, tanrısal âleme yücelmek, orada önemli bir yer edinmektir. Bunun için de bir tek yol vardır; o da insanın olabildiğince kendisini tanrısal âleme ulaştırarak akli güçlerini gerçekleştirmek; be-densel yaşam sona erdiğinde tanrısal âlemde ebedî mutluluğa ulaşmaktır. Böylesine bir felsefenin ya da dünya görüşünün maddî kültürün geliştirilmesinde etkin bir rol oynayacağı söylenemez.

Öte yandan İslâm filozoflarının, Aristo'nun güçlü etkisiyle, bilgi sorunlarına yeterince eğilmedikleri görülmektedir. Bilginin ne yeterli bir tanımını verilmiş; ne de bilgi ile gerçeklik arasındaki ilişki yeterince açıklığa kavuşturulabilmiştir. Bilgi süreci içindeki aşamalar, bölümlere ayrılarak sınıflandırılmış bir nefis anlayışıyla çözümlenmeğe çalışılmış; berrak ve açık-seçik bir sonuca ulaşılamamıştır. Sözelimi, ne ortak duyunun, ne hayâlgücünün, ne kuruntu yetisinin ve ne de akli yetinin işlevlerini kesin çizgileriyle birbirinden ayırmak mümkündür. Nitekim hayâlgücünün ve mu-savvıranın işlevini kimi İslâm filozoflarında sadece hayâl yetisi yerine getirebilmektedir. Birer yargı yetisi olarak kuruntu yetisiyle akli yeti arasındaki çizgiyi tam olarak belirleme olanağı da yoktur. Öyle görünüyor ki, İslâm filozofları bilginin temel problemlerine eğilmek yerine insan zihnini parçalara ayırıp sınıflandırmak ve her parçanın işlevini belirlemekle boşuna bir çaba içine girmişlerdir.

IV. VARLIK SORUNU

Varlık sorunu felsefe tarihi içinde hemen hemen bütün filozofların ilgilendiği ortak sorundur. Kimileri varlık sorununu değişmeyi, mutlak olanı, sürekli kalanı araştırmak biçiminde algıladıkları halde, kimileri de konuya beşerî açıdan yaklaşarak, bireyin sonu, bir varlık ve hiçlik sorunu olarak algırlar. Varoluşçu filozoflar diye niteleyebileceğimiz ikinciler konumuzun dışındadır, Bizi, İslâm filozoflarının da dahil bulunduğu birinciler ilgilendirmektedir. Onların oluşturdukları metafizik sistem, modern çağda Alman filozofu Christian Wolff'un oluşturduğu deyimle «ontoloji» diye anılmaktadır. «Varlık sorunu» diye Türkçeye çevirebileceğimiz bu deyim, «sürekli değişen şeylerde değişmeyi, kayıtsız ve koşulsuz olanı» araştıran her felsefe sistemine ad olarak verilmiştir. Bu felsefenin babası Par-

menides olarak görülür; çünkü o, belirtildiğine göre, felsefe tarihinde ilk kez, değişen varlıklardaki değişmeyen, hep aynı kalan varlık'ı araştırır.

Parmenides'le başlayan bu çabanın Eflatun, Aristo, Yeni-Eflatuncular ve İslâm filozoflarında sürdürüldüğü görülmektedir. Bilindiği gibi, Eflatun, değişmeyi idelerde bulur. Ona göre, yalnızca ideler gerçek varlığa sahip olup, tanrısal âlemde bulunur; bu alemdeki her şey değişken olup, idele- rin gölgeleri ya da görüntüleridir. Bu gölgeler ya da görüntüler, bu âleme gelmeden önce ideler âleminde yaşama olanağına sahip olmuş olan insanın, bu âleme geldiğinde unuttuğu ideleri yeniden kavramasına yardımcı olur. Eflatun, bu kuramını, bilindiği gibi, daha çok soyut ahlâkî kavramlarla ve matematik işlemlerle ilgili olarak geliştirir. Bunun nedeni, belki de, koşulların gereği olarak nesnelere dünyasının Eflatun'u beşerî sorunlar kadar ilgilendirmemesidir. Ancak özellikle öğrencisi Aristo'nun, onun, bu kuramını, nesnelere dünyası için de geçerli bir kuram olarak ortaya attığı, görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Eflatun'un ideler kuramı Aristo'dan itibaren hep bu şekilde anlaşılmıştır.

Aristo da, tıpkı Parmenides ve Eflatun gibi, değişmeyi araştırır. Bu- nu yaparken kimi noktalarda özellikle Eflatun'dan ayrılmakla birlikte, ondan pek fazla uzaklaştığı söylenemez. Aristo, Eflatun'dan farklı olarak, gerçekte bireyin var olduğunu, öz ve varlığın aynı şey olduğunu söylemekle birlikte, nesnelere yetkinlik ilkesi olarak gördüğü soyut tümel bir kavram olan suretin gerçekliğe sahip olduğunu belirtir ve böylece sonunda bir bakıma ideleri kabul etmek suretiyle Eflatun'la birleşir; Eflatun'da eleştirdiği noktaya geri döner.

Nesnelere değişmeyi arama çabası, başta Aristo olmak üzere, onu izleyenlerin felsefe tanımlarına yansımıştır. Gerek Aristo ve gerekse onu izleyen İslâm filozofları felsefeyi, «varlığı varlık olarak ele alan bir bilgi dalı» olarak tanımlarlar. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, felsefenin uğ- raş alanı, değişen nesnelere olmayıp, değişmeyen varlıktır. Felsefe de- ğişen şeylerle ancak değişmeyen varlıkla ilişkisi açısından ilgilendir. İslâm filozofları da bu Aristocu geleneği sürdürürler. Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, felsefenin bu tanımını benimserler. Bu nedenle onların oluşturdukları felsefî sistemlere ontoloji adını vermek mümkündür. Ancak onların kullandıkları ad, ilk felsefe (el-felsefet el-ülâ) ve ilâhiyattır. On- lar kendi felsefî sistemlerine ilk felsefe derler; çünkü «var» ya da «mevcut» ilk kavranan şeydir. İlahiyat adını verirler; çünkü oluşturdukları fel- sefî sistemler Tanrı, soyut akıllar ve aklî kavramlar üzerinde durur.

İslâm filozofları ontolojilerinde özellikle şu üç sorun üzerinde durur- lar: 1. «Var» ya da «mevcut» dediğimiz şey nedir? Nesnenin kendisinden

ayrılabilir mi? Bir başka deyişle, «var» ya da «mevcut», tıpkı suret ve ilinekler gibi, gerçek bir yüklem midir? 2. Tümeller gerçek bir varlığa sahip midir? 3. Varetme ya da yaratma eylemi nasıl meydana gelir?

1. Varlık :

İslâm filozofları bu konudaki görüşlerini oluştururken Aristo'yu hareket noktası olarak alırlar ve özellikle Aristo'da kapalı olarak bırakılmış noktaları açıklığa kavuşturmağa çalışırlar. Nitekim İslâm filozoflarından önce gelen Aristo'nun çeşitli yorumcuları da aynı yolu izlerler. İslâm filozofları arasında İbn Sînâ ve İbn Rüşd dışındaki filozofların bize kadar ulaşan eserlerinde bu konu yeterince ele alınmadığı için, bu sorunun İslâm dünyasındaki çözümünü daha çok bu iki düşünür açısından ele alacağız.

Daha önce İslâm filozoflarının «varlık» konusunda Aristo'nun görüşlerinden hareket ettiklerini söylemiştik. O halde önce Aristo'nun bu konudaki görüşünü ortaya koymağa çalışalım.

Aristo, bu konuyu üç eserinde ele alır. Bunlar mantığa ilişkin II. Analitikler, Kategoriler ve Metafizik adlı eserleridir. II. Analitiklerin ikinci kitabının başında Aristo şunları söyler: «Bir şeyin bilgisini elde etmeyi istediğimizde, önce o şeyin var olup olmadığını; ancak var olduğu konusunda bilgi edindikten sonra özünün ne olduğunu araştırmamız gerekir.»⁽⁶⁹⁾ Görüldüğü kadarıyla bu metinde mantıksal açıdan varlıkla öz arasında bir ayırım yapıldığı halde, varlıkla öz arasındaki ilişkiye değil, bilimsel bir araştırmada söz konusu olan araştırma sırasına değinilmektedir. Aristo, aynı eserin ikinci kitabının 7. bölümünde ise, bir nesnedeki varlık ve öz ayırımını ele almaktadır: «İnsan tabiatının ne olduğu ve insan tabiatının var olduğu farklı şeylerdir. Bir şeyin varlığı, varlık öz olmadığına göre, herhangi bir şeyin özü olamaz.»⁽⁷⁰⁾ Aristo, Metafizik'inde de bu ayırımı sürdürür. Ona göre, varlık bir nesnenin özünü oluşturmayıp, her şeye yüklenen en genel bir yüklemidir. Onu yüklem olan tümellerden biri ile karıştırmamak gerekir; çünkü sözgelimi, varlık cins olsaydı, kendisi gibi var olan ayırımı yüklenmemesi gerekirdi.⁽⁷¹⁾

Yukarıdaki parçalardan da anlaşılacağı üzere, Aristo varlık ile öz arasında bir ayırımı gittiği halde, varlık ile özün bağımsız gerçekliklere sahip olup, gerçek nesnenin bu iki unsurun şu ya da bu biçimde bileşiminden meydana geldiğini söylememektedir. Ona göre, gerçekliğe, somut varlığa, sahip olan şeyler bireylerdir. Birer tümel varlık, birer suret olan özlere gerçeklik atfetmek, Eflatun'un idelerini kabul etmek, onun düştüğü yanılgıya düşmek demektir. Tümellerin, özlerin ya da suretlerin birey dışında gerçekliği yoktur. Sözgelimi, insanlık, taşlık, beyazlık, atlık tek başına

gerçekliğe sahip olmayıp, belli bir insan, belli bir taş, belli bir beyaz nesne, belli bir at olmadan kavranamaz; onlar yalnızca bireyleri temsil ederler. Bu duruma göre, Aristo, ne soyut kavramları, ne de ilinekleri gerçek varlıklar olarak nitelendirmektedir. O halde, varlık en genel bir yüklem olmakla birlikte, beş türmeler ve ilinekler anlamında bir yüklem değildir.

Gerçek varlık bireyler olduğuna göre, bireylere gerçek varlığını sağlayan nedir? Bunun, oluş bozulmuş evreninde onların özleri, suretleri ve ilinekleri olmadığını gördük. Bu özlerin, suretlerin ve ilineklerin bulunduğu ilk madde de, şekilsiz ve boyutsuz olduğuna göre, gerçek varlığa sahip değildir; bir başka deyişle, bu niteliğiyle ilk madde de bireylere gerçek varlığını veremez. Aristo'ya göre, öyle görünüyor ki, bir nesneye gerçekliğini fiilleri (eylemleri) sağlar. Nesnelerdeki eylemlerin ilkesi «tabiat» diye adlandırılır. Nesnelere kendilerinde bulunan «tabiat»lar sayesinde hareket ederler, değişime uğrarlar, etkinlik gösterirler. Bir başka deyişle, varlık nesnelere yetkinliğidir. Madde edilgin olduğu için bu yetkinliği sağlayamaz. O halde bu yetkinliği sağlayan, bireylerdeki özler ve suretlerdir; bir başka deyişle tabiatlardır.⁽⁷²⁾ Böylece Aristo, öyle anlaşıyor ki, açıkça reddettiği Eflatun'un idelerine geri dönmektedir. Onun yaptığı tek şey, Eflatun'un idelerini gökyüzünden yeryüzüne indirmekten ibarettir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristo'ya göre, biz sureti, neden olduğu mevcut sayesinde, mevcudu ise tanım sayesinde biliriz.⁽⁷³⁾ Böylece Aristo, kendi başlarına var olmadıklarını söylediği özlerin ve suretlerin bireylere gerçek varlığını sağladığını söylemekle çelişkiye düşmektedir.

Varlık ve öz ilişkisini İslâm felsefesinde en ayrıntılı bir biçimde İbn Sînâ ele almaktadır. Fârâbî'nin eserleri, hiç değilse bize kadar ulaşan eserleri küçük ölçekli eserler oldukları ve daha çok siyaset üzerinde durdukları için, bu eserlerde bu konuya yeterince yer verilmediği görülmektedir. Fârâbî, yalnızca Fusûs fi'l-Hikme'de bu konuya biraz olsun değiniyor. Ancak burada bu eserin Fârâbî'ye ait olduğunu tartışan yazarların bulunduğu dikkati çekmek gerekiyor. Fârâbî'nin, bu eserde Aristo'nun mantıksal açıdan yaptığı öz-varlık ayırımını izleyerek, bu ayırımı metafiziğe taşıdığı anlaşıyor. Bu konuda şunları söylüyor : «Eğer bir şeyin özü varlığını gerektirseydi, bir kimsenin, salt bu nedenle, bir şeyin özünü kavradığında, o şeyin var olduğunu da kavraması gerekirdi. Oysa gerçek durum böyle değildir, çünkü biz bir şeyin ne olduğunu kavrayabilsek de, o şeyi, duyarlarla ya da akılyürütme ile kavrayıncaya değin, var olup, olmadığını bilemeyiz.»⁽⁷⁴⁾ Fârâbî bir şeyin özünü ya da mahiyetini bilmenin, mevcut olduğunu bilmeye önceliği olduğunu ileri sürmekte, özle varlık arasındaki ilişkinin ilineklilik (arazi) olduğunu söylemek istemektedir. Ona göre, varlık, bir şeyin özünün dışında bulunduğu için, özün yapısına ilişkin bir unsur

(özün mukavvimi) olamaz; varlık özün zorunlu bir niteliği olmayıp, salt ilinektir.⁽⁷⁵⁾

Kuşkusuz Fârâbî'nin Fusûs'undaki çok kısa ifadelerinden, onun görüşleri hakkında sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün olmamakla birlikte, bir şeyin özünü bilmenin varlığını bilmeyi gerektirmediğini söyleyerek, hiç değilse dış âlemde varlığı bilmenin özü bilmeye önceliği olması gerektiğini ileri süren Aristo'dan⁽⁷⁶⁾ ayrıldığı izlenimini vermektedir. Oysa, daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo da gerçekte özlerin, suretlerin ya da tümellerin maddesel tözlere gerçekliklerini verdiğini söylemekte ve böylece gerçekliğin özler, suretler ya da tümellere ait olduğunu ortaya koymağa çalışmaktadır. Kuşkusuz Aristo bunu, Eflatun'un idelerini reddettiği için, çelişkiye düşmek pahasına yapmaktadır. Fârâbî ise, özün bilinme bakımından varlıktan önce geldiğini söylerken, kavramsal düzeyde bir öncelikten söz etmektedir. Bu öncelik, öyle anlaşılıyor ki, gerçekleştirilecek şeyin, gerçekleştirilmeden önce zihinde tasavvuru ile ilgilidir. Zihindeki bu tasavvurun gerçekleşmesi, dış âlemde bulunması, bir konuma sahip olması anlamına gelir. Bir başka deyişle, zihinsel suret gerçeklik kazanınca, varlık kategorilerinden birine ya da ötekine sahip olur. Onun varlık kategorilerinden birine ya da ötekine sahip oluşunun nedeni dış âlemde var oluşu ya da bulunusudur. Suret böylece genel bir varlık yüklemine sahip olduğu için, varlık kategorileri ona yüklenebilir. Buna karşılık, soyut varlık düzeyinde suret ya da öz, kendileri birer ilinek olan bu kategorilerle nitelendirilemez.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin yukarıda açıklamağa çalıştığımız görüşünü geliştirmeğe çalışır. İbn Sînâ, önce, konuyu bilgi kuramı içinde değerlendirir. Ona göre, mevcut, şey ve zorunlu (zarûrî) doğrudan doğruya kavradığımız ilk kavramlardır. Nasıl ki, biz önermeler ya da hükümler düzeyinde başkalarından sonuçlama yoluyla elde edilemeyen temel önermelerden hareket edersek, kavramlar düzeyinde de türetilmemiş temel kavramlardan hareket ederiz. Eğer temel kavramlar olmasaydı, sonsuzca gidiş söz konusu olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır.⁽⁷⁷⁾ İbn Sînâ, bu genel bilgilere bağlı olarak, «varlık» ya da «mevcut» konusunda şunları söylemektedir: Varlık ya da mevcut, soyutlama sonucu elde edilen en genel bir kavram olmadığı gibi, bütün varlık kategorilerini içeren en yüksek cins de olmayıp, kategorilerin gerçekliğe yüklenmesini mümkün kılan ilk kavramdır.⁽⁷⁸⁾ Böylece İbn Sînâ, mevcudu, bilgi sağlayan tüm diğer kavramların ve bütün önermelerin temel koşulu saymaktadır. Bu nedenle bir şeyin yalnızca varlığından söz etmek döngüdür (devr); o şeye yeni bir şey ilâve etmez. Mevcut ilk ve temel kavram olma niteliğine sahip olduğu için, tanımı, açıklaması ve kanıtlanması yapılamaz. Ona yalnızca işaret edilebilir.⁽⁷⁹⁾ Şey kav-

ramı da temel kavramlardan biri olduğu halde, kullanım alanı çok geniş olup, gerçekliğe sahip olsun ya da olmasın, her şeye yüklenebilir; yüklemi olduğu şey hakkında hiçbir şey söylemediği için, şeyin yüklem olduğu önermeler en yararsız önermelerdir. Bu nedenle «şey» «mevcut» yerine geçemez; o, mevcut olan şeye de yüklem olabilir.⁽⁸⁰⁾

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, İbn Sînâ; İbn Rüşd, Gilson, Goichon vb. larının iddia ettikleri gibi, mevcudu öze eklenmiş bir ilinek olarak görmemekte, tikel ya da tümelin dış âlemde bulunuşu, bir konuma sahip oluşu olarak algılamaktadır.⁽⁸¹⁾ Varlık ya da mevcut, daha önce Fârâbî'de de gördüğümüz gibi, bütün ilineklerin ya da varlık kategorilerinin nesnelere yüklenebilmesinin temel koşuludur. Bir başka deyişle, nesnelere hakkında bilgi verici önermelerin temel dayanağıdır. Varlık ya da mevcut, dış âlemde bulunan ya da bir konuma sahip olan şeyler için yüklem olarak kullanıldığında, bilgi verici ve açıklayıcı önermelerin oluşmasına yardımcı olur. Sözgelimi, «insan türü mevcuttur», «atom bombası mevcuttur» gibi. Bunun yanında varlık ya da mevcut, yok olan nesnelere ya da hayâli şeyler için de günlük dilde yüklem olarak kullanılabilir. Ancak varlığın bu tür kullanımı yararsızdır. Mutlak yok için ise olumlu ya da olumsuz bir şey söylenemez. Haklarında olumlu ya da olumsuz önermeler kurabileceğimiz hayâli nesnelere, İbn Sînâ'ya göre, gerçekte bulunmadığı halde, onların zihinsel bir tablosuna sahip olduğumuz için ya da gerçek nesnelere olan bir tür ilişkisine oranla onlar hakkında konuşabiliriz; mevcudu onlar için yüklem olarak kullanabiliriz.⁽⁸²⁾

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın yukarıda açıklamağa çalıştığımız görüşünü farklı bir biçimde anlayarak günümüzde Gilson ve Goichon'un yanlış olduğunu sandığımız yorumlarına kaynaklık eder. Ona göre, İbn Sînâ varlığı öze eklenmiş bir ilinek olarak görür; «beyazdır», «büyüktür», «küçüktür» gibi yüklemelerden bir farkı olmadığını söyler. İbn Rüşd bu yorumunu, önce İbn Sînâ'nın, «bir şeyin özünü, tanımını bilmek varlığından önce gelir» görüşüne: ikinci olarak da varlığı ve biri birbirine benzeterek, töze ve diğer tüm kategorilere yüklenebilen genel bir yüklem olarak kabul etmesine dayanır.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın benimsediğini ileri sürdüğü bu iki görüşü şu şekilde eleştirir: Var'ın bilgisinin özün bilgisinden önce gelmesi gerekir; çünkü salt özün ya da tanımın bilgisi bir şeyin adının işaret ettiği anlamdan başka bir şey değildir; o şeyin zihnin dışında bir varlığa sahip olduğunu göstermez. İbn Rüşd bu durumla ilgili olarak Aristo'dan şu alıntıyı yapar: «...Kategoriler adlı kitapta nesnelere akılla kavranan tümellerinin, ancak bireyleri dolayısıyla var olduğu ve bireylerinin de tümelleri dola-

yısıyla akılla kavrandığı ileri sürülmüştür.⁽⁸³⁾ Var'ın İbn Sînâ tarafından bire benzetilmesine gelince, İbn Sînâ burada var'la biri birbirine karıştırır; çünkü her ikisi de bütün kategorilere yüklem olarak verilebilir. Oysa bunların özdeş olduklarını söylemek mümkün değildir. Benzerlik ancak farklı açılardan söz konusu edilebilir.⁽⁸⁴⁾

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın var'dan ne anladığını açıklamak için, var'ın çeşitli anlamlarını araştırır. Ona göre, var'ın iki anlamı bulunmaktadır: a) Var, yüklemli önermelerdeki bağ olup, doğru anlamına gelir. Bu var, zihinde bulunanın gerçekte bulunana uygunluğunu ortaya koyar. Bir başka deyişle, zihinde bulunanın gerçekte de bulunduğunu tasdik eder, doğrular. b) Var, yokun karşıtı olan şey anlamına gelir. Her iki anlamda da var sözcüğü hem töze hem de öteki kategorilere yüklenebilir. Birincisi zihinsel ya da mantıksal bir işlemi gösterdiği, ikincisi ise var'ı birincil olarak tözle ya da bireyle özdeş saydığı, onun ikincil olarak töz ya da birey dolayısıyla öteki kategorilerde bulunduğunu ifade ettiği için İbn Sînâ'nın var'ından farklıdır. İbn Sînâ, var'ı tüm kategorilerde ortak bir yüklem haline getirdiği için onu bir ilinek haline sokar.⁽⁸⁵⁾

İbn Rüşd, bu eleştirisine bağlı olarak, tıpkı Aristo gibi, var'ın öze önceliği olduğunu; her şeyden önce tözle ya da bireyle özdeş olduğunu ileri sürer. Ona göre, gerçekte var'la öz birliktedir; birbirinden bağımsız olmaz. Özler, bir başka deyişle, tümeller bireylerden elde edilirler ve zihinde bulunurlar. Ancak İbn Rüşd'e göre de, son çözümlemede, özler ya da suretler maddeye yetkinliğini sağladığı ve dolayısıyla ona hakikatını verdiği için⁽⁸⁶⁾ Aristo'nun içine düştüğü çıkmaza kendisi de düşer.

2. Tümellerin Gerçekliği

Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo, başlangıçta bir tabiat araştırmacısı olmasının etkisiyle, gerçekte var olanın duyulur olan nesnelere ya da bireyler olduğunu; tümellerin ya da tümel kavramların zihin aracılığıyla bireylerdeki ortak niteliklerin saptanmasıyla ortaya çıkarıldığını ileri sürmektedir. Ancak onun bu noktada ısrarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, cins, tür ve ayırım gibi suretlerin ya da tümellerin bireylere gerçekliğini verdiğini ileri sürerek, bireylerde gerçek olanın suretler olduğunu belirtmektedir. Aristo suretlerin ne türden bir gerçekliğe sahip olduğunu hiçbir duraksamaya meydan vermeyecek bir açıklıkta ortaya koymamaktadır. Kimi zaman tümellerin bireyler dışında varlığı olmadığını söylemekte, kimi zaman da böyle bir varlığa sahip olduğunu benimsediği izlenimi vermektedir.⁽⁸⁷⁾ İkinci görüş, onun metafiziğinde daha ağır basmaktadır. Aristo'yu izleyenler genellikle bu görüşün etkisinde kalmışlar ve bu görüşün doğal sonucu olan, bilimin nes-

neleri tek tek inceleyip araştırmak yerine, nesnelere ortak olanı bulup, onlara iliştirmekten ibaret olduğu anlayışını 'yüzyıllarca savunmuşlardır. Kuşkusuz bu türden bir anlayış, sınıflandırmalarda bir ölçüde yararının bulunması bir yana bırakılırsa, müspet bilimlerin gelişmesini engelleyici bir rol oynamıştır.

İslâm filozoflarında, özellikle İbn Sînâ'da bu yöndeki etkiyi göziemek mümkündür. İbn Sînâ, her türlü ilişkinin dışında kalan kendi başına öz'le, bireylerle ilişkisi olan özü birbirinden ayırır. Ona göre, öz, sözgelimi, İnsan, kendi başına ne tümel, ne tikel, ne bir, ne de çoktur. İnsan bir anlamda tümel olduğu halde, insanlık başka Şey, tümellik ise başka Şeydir. Böyle bir öz dış âlemde (görölür âlemde) hiçbir yerde bulunmadığı halde, doğal varlıklara önceliği olan ve tanrısal bir varlığa sahip olan bir tabiat olarak nitelenir.⁽⁸⁸⁾ Tanrısal varlığa sahip olan bu tabiat, bu öz, öyle anlaşılıyor ki, bireysel ilişkilerinden tümüyle arınmış, henüz böyle bir ilişkiye hiç bulaşmamış bir Şeydir. Daha önce yaptığımız bir benzetmeyi yineleyecek olursak, bu, kabaca, henüz herhangi bir malzeme ile ilişkiye sokulmamış, malzemededen bağımsız olarak oluşturulmuş zihindeki bir tasarıma benzetilebilir. Bu türden özler ilk madde ile birleşerek dış âlemde belli bir konuma ve gerçekliğe sahip olunca, bireyler tarafından temsil edilirler. Böylece özler, bireylerde özdeş olmaktan çıkarlar ve farklılık kazanırlar. O halde özler, Gilson'un iddia ettiği gibi, nesnelere zihinler arasında boşlukta dolaşan, varlık ve yokluğa, tümel ve tikelliğe yatkın bir takım hayâller olarak nitelenemez.⁽⁸⁹⁾ Onların kendi başlarına gerçekliği bulunmayıp, ya Tanrı'da salt öz olarak, ya bireylerde bireysel ve maddesel özelliklerle ya da akılda bireysel özelliklerden bir ölçüde soyutlanmış tümel kavramlar olarak bulunurlar. Bu âlemde bireylerden tümelleri elde eden ve onları bireylere iliştiren akıldır.

İbn Sînâ'ya göre, bir çok Şeye birden yüklenemeyeceği kavranan Şey tikel; bir çok Şeye birden aynı Şekilde yüklenebilen Şey ise tümeldir. Tümel üç farklı anlamda ele alınabilir: a) Kuvve halindeki tümel. Sözgelimi, insan bireylerinde bulunan insanlık. b) Fiil halindeki tümel. Sözgelimi, insan cinsinden bulunan insanlık. c) Çok olarak düşünölmesinde hiçbir engel olmayan bir tek Őeyde bulunan tümel.⁽⁹⁰⁾ Sözgelimi, güneş. Bu bölümlenmeden de anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'ya göre, tümel kavramlar dış âlemde var olan bireylerde kuvve halinde; yalnızca zihinde var olan cinslerde ise fiil halinde bulunurlar. Onlar bireylerde kuvve halinde bulunurlar ve zihin aracılığıyla fiil haline çıkarılırlar. Bir başka deyişe, tümellik, kendi başına ne tümel ne de birey olan öze ya da mahiyete zihin tarafından eklenen bir kavramdır; öz ya da mahiyetin tümel olması, zihinsel bir işlemlerle birçok Şeye birden yüklenebilmesine bağlıdır.

Kendi başına belirsiz olan öz ya da mahiyet, zihin tarafından kendisine yüklenen tümelliği yanında, tikel ya da daha dar bir anlamda birey olmaya da yatkındır. O, bireyliği ya da tikelliği, tümelliğinin aksine, sahip olduğu ilinekler sayesinde elde eder. Sözelimi, belli bir büyüklüğe sahip olma, belli bir zamanda bulunma ve belli bir yer işgâl etme gibi. Bu ifadelerden, özlerin ya da mahiyetlerin kendi başlarına fiilen var oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Onlar sahip oldukları tikel ya da bireysel niteliklerle tikel ya da birey; bu özelliklerden zihin tarafından soyutlanmış olmaları bakımından türsel bir suret olarak da tümeldir. O halde, İbn Sînâ ile birlikte, bireyselliğin kaynağı özün madde ile ilişkisi; tümelliğin kaynağı ise onun madde ile ilişkisinden zihin tarafından soyutlanarak, birden fazla bireye yüklenebilmesidir, diyebiliriz.

3. Varetme ya da Yaratma Eylemi

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, varetme ya da yaratma eylemi, yukarıda sözünü etmeğe çalıştığımız varlık ve özle yakından ilişkilidir. Öz; cins, tür ve birey gibi her türlü belirlemeden, maddesel ve bireysel ilişkilerden uzak, Tanrı'da bulunan bir tasarımdır. Bireysel ilişkileri içinde o, birey, tikel ve tümel olabilir. İşte Tanrı'da bulunan bu tasarım, bu öz, mutlak imkân halini ifade eder. Onu ne var ne de yok olarak niteleyebiliriz. O, yalnızca mümkündür. Onun varlığı ya da yokluğu bir çelişki ya da imkânsızlığa yol açmaz. Öyle anlaşılıyor ki, mutlak imkân halindeki bu öz, Tanrı'nın birliğini bozmaması için, Tanrı'nın dışında bir şey olamayacağına göre, Tanrı'nın özünden başka bir şey değildir; çok olmayıp, birdir. Zaman ve mekânda konumlandırılmak suretiyle çok olur. Bu yorum bizi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahdet-i vücutçu oldukları sonucuna iletir. Ancak kendileri bunu açıkça ifade etmeyip, çoğu kez Tanrı'yı evrenden ayırmağa çalıştıkları için, yeterince berrak ve açık-seçik değildir. Nitekim onlar, Tanrı'yı zorunlu varlık olarak, diğer varlıkları ise mümkün varlıklar olarak ayırırlar. Mümkün varlıkları da özleriyle mümkün, başkasıyla zorunlu ve her yönüyle mümkün varlıklar olarak sınıflandırır. Özleriyle mümkün, başkasıyla zorunlu göksel, ruhânî varlıkları, cismânî varlıkların yaratılışında bir aracı olarak değerlendirirler.

DİPNOTLAR

1. Homeros, Iliada, 14, 258'de geçen parça için bkz., Kirk-Raven, The Presocratic Philosophers, CUP 1966, s. 19; Hesiod'un Theogonia'sında geçen parçalar için bkz., yine, Kirk-Raven, age., ss. 24, 30. Hesiod'un anılan eserinden kimi parçaların Türkçeye çevirisi için bkz., Walter Kranz, Antik Felsefe, Türk. çev. Suad Y. Baydur, Kısım I-II, İÜEF. Yay. (trç). (Türkçeye çevirisi yapılmış olan bu eser, H. Diels'in Die Fragmente der Vorsokratiker adıyla hazırladığı ve W. Kranz tarafından eklerle birlikte yeniden yayımlanan eserdir). Krş. W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, OUP 1967, s. 11 ve aynı sayfadaki dipnot 36. Orfik mısralarda da Zeus «başlangıç, orta ve son» olarak tanımlanır (bkz., yine, Jaeger, age., s. 29).
2. Aristo, Homer ve Hesiod'u «İlk Teoloğlar» (hoi protoi theologhesantes) olarak niteliyor (bkz., Metafizika, A3, 983b, 28).
3. Bu din anlayışının şiirle ifade edilmiş olması dolayısıyla şairlere bağlanması konusunda bkz., W. Jaeger, age., s. 2; ayrıca Muse'ların ilham perisi olduğu konusunda bkz., Jaeger, age., ss. 11, 93; konuyla ilgili metnin Türkçe çevirisi için bkz., W. Kranz, age., ss. 15 vd., ve s. 19 dipnot 1.
4. Tabii Din, Mitolojik Din ya da Şairlerin Dini ve Devlet Dini ayrımı M. Terentius Varro'ya ait olup, St. Augustinus tarafından da benimsenmiştir. Bkz., St. Augustine, De Civitate Dei, VI, 5. St. Augustine'in anlattıklarından anlaşıldığına göre, Varro da bu ayrımı bir başka felsefi kaynaktan almıştır; bkz., Jaeger, age., ss. 1-2 ve dipnot 4; aynı ayırımla ilgili olarak bkz., St. Augustine'in De Civitate Dei adlı eserinin İngilizceye kısaltılmış çevirisi, The City of God, İng. çev. J. W. C. Wand, OUP 1963, s. 118.
5. Muse'ların birer ilham perisi olarak işlevlerini, kozmolojik dönem filozoflarından Parmenides ve Empedokles'te de sürdürürler, bkz., W. Jaeger, age., ss. 94, 134. Eski Yunan düşüncesinde daemon kavramı konusunda bkz., F. M. Cornford, From Religion to Philosophy, Harper Torchbooks, New York 1957, ss. 95 vdd. Xenophanes ve Eflatun (Plato) Sokrates'in daemon'undan söz ediyorlar; bkz., Kamran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, AÜİF. Yay., Ankara 1958, s. 39; E. Brehier, The History of Philosophy: The Hellenic Age, İng. çev. J. Thomas, The University of Chicago Press 1967, s. 84. Bu konuda bilgi Eflatun'un Sokratik dialoglarından Eutyphro ve Alkibiades'te; Xenophon'un Memorabilia'sında yer alıyor.
6. Tales'le ilgili metin için bkz., Kirk-Raven, age., s. 87; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., s. 33.
7. Tales'in söz konusu görüşü için bkz., Kirk-Raven, age., s. 94; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., s. 34.
8. Anaximandros'un görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 105-106 ve 117; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 38-39.
9. Xenophanes'in görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 168-170; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 67 vd.

10. Parmenides'in görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 275-276; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 110vd.
11. Herakleitos'un görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 187-188, 191, 195, 196-197; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 79-83; bkz., yine Jaeger, age., s. 113.
12. Empedokles'in görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 323, 327-330; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 145-146.
13. Kirk-Raven, age., ss. 324-332; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 148-152.
14. Kirk-Raven, age., ss. 321, 328, 351 vdd.; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 132 vdd., Bkz., yine, Jaeger, age., ss. 143vd.
15. Kirk-Raven, age., ss. 368, 372 vdd.; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 9 vd., 11 vd., Bkz., yine, W. Jaeger, age., ss. 160-161.
16. Bkz., E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, İng. çev. L. R. Palmer, Londra 1963, s. 226.
17. R. Walzer, *Early Islamic Philosophy, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, neşr. A. H. Armstrong, CUP 1967, s. 656; krş., Zeller, age., s. 287.
18. A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, s. 285; krş., Zeller, age., s. 303.
19. A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*, ss. 296-297.
20. Tertullianus (doğ. tak. 160)'un felsefe ve pagan kültürü konusundaki görüşleri için bkz., *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, neşr. Jason L. Saunders, New York 1966, ss. 343 vd. Tertullianus, Hristiyan gençlerin Roma okullarında yaygın olan dünyevi eğitimde karşılaşacakları tehlikeleri belirttikten sonra, onların yine de bu okullara devam etmelerini yasaklamanın doğru olmayacağını şu sözlerle ifade etmektedir: «İnsanın beşeri hikmeti kazanması ya da düşünce ve eylemlerini yönetmeyi öğrenmesi başka türlü nasıl mümkün olabilir? Edebiyat hayatla ilgili sorunlar için zorunlu bir âlet, bir vasıta değil midir?» Bkz., Tertullianus'tan naklen W. Boyd, *The History of Western Education*, Londra 1932, s. 86.
21. Clement'in *Stromata* adlı eserinden İngilizceye çevrilmiş konuyla ilgili parçalar için bkz., *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, ss. 305-322, özellikle 306-307; ayrıca bkz., H. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ss. 169-170; krş., W. Boyd, age., s. 87.
22. Bkz., Jaeger, age., ss. 2-3; krş., R.A. Markus, *Marius Victorinus and Augustine, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ss. 344 vd.
23. Aristo, *De Divinatione Per Somnum*, I, 462b 1-23; 463a 30-463b 10, krş., aynı eser, II, 463b 15-20.
24. Bkz., R. Walzer, *Greek into Arabic*, ss. 15-16.
25. Aynı eser, s. 16.
26. Bkz., P. Kraus-S. Pines, *Râzi maddesi, İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay., c. IX, s. 644.*
27. İbn er-Ravendi için bkz., P. Kraus (G. Vajda), *Ibn al-Râwandî maddesi, The Encyclopedia of Islam, New Edition, c. III, s. 903. Râzi'nin görüşleri için bkz., P. Kraus-S. Pines, anılan madde, İslâm Ansiklopedisi, c. IX, s. 644; bkz., yine, S. Pines, *Philosophy, Cambridge History of Islam* içinde, c. 2B. CUP*

- 1970, s. 801. Râzî, et-Tıbb er-Rûhânî'de farklı bir görüşü savunur görünmektedir. Sözelimi, bu eserin son bölümünün sonlarında diyor ki: «...Âdil ve erdemli olup, hak olan şeriatın kendisine yüklediği bütün ödevleri yerine getiren kimsenin ölümden korkması gerekmez; çünkü bu şeriat ona zafer, sükunet ve sonsuz mutluluk vaad eder.» Bkz., The Spiritual Physick of Rhazes, İng. çev. Arberry, Londra 1950, s. 106.
28. P. Kraus-S. Pines, anılan madde, İslâm Ansiklopedisi, c. IX, s. 644; S. Pines, Some Problems of Islamic Philosophy, Islamic Culture içinde, c. XI, sayı 1, Haydarabad 1937, ss. 78-79; S. Pines, Philosophy, The Cambridge History of Islam içinde, c. 2B, CUP 1970, ss. 801-802; M. Meyerhof, The Philosophy of the Physician ar-Râzî, Islamic Culture içinde, c. XII, 1941, s. 57. Özellikle bu âlemde kalıp şeytanlaşan ve insanlara vahiy meleği olarak görünüp, onları aldatan kötü nefislerle ilgili olarak bkz., Opera Philosophica, neşr. P. Kraus, c. I, Kahire 1939, s. 178.
29. P. Kraus-S. Pines, Râzî maddesi, İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay., c. IX, s. 644.
30. Bkz., S. Pines, Philosophy, The Cambridge History of Islam içinde, c. 2B, s. 802.
31. Kur'an, Hûd, XI, 7.
32. Bkz., H. Frankfort ve diğerleri, Before Philosophy, Penguin Books 1967, ss. 32, 54 ve özellikle 60.
33. Mezopotamya kültüründe su motifinin önemi konusunda bkz., H. Frankfort ve diğerleri, age., ss. 159-161, 172; Tales için bkz., yukarıya, dipnot 6; Xenophanes'te de yine su unsuru toprakla birlikte önemli bir rol oynar; onun anlattıkları Kur'an'ın bildirisiyle ilginç bir benzerlik gösterir; bkz., Kirk-Raven, age., s. 176; W. Kranz, age., s. 69; Xenophanes diyor ki: «Toprakla sudur hepsi, bütün doğanların ve yetişenlerin. Hepimiz topraktan ve sudan doğduk zira. Topraktan gelir bütün bütün şeyler ve toprağa döner sonunda.»
34. Kur'an, A'râf, VII, 64; Yûnus, X, 73; kıssanın geniş anlatımı için bkz., Hûd, XI, 36-45.
35. Kur'an, Bakara, II, 29; İsrâ, XVIII, 44; Mu'minûn, XXIII, 17.
36. Kur'an, Enbiyâ, XXI, 30.
37. Kur'an, Fussilet, XLI, 11.
38. Tufan efsanesi eski Mezopotamya kültürünün en önemli ögesidir. Sümer, Babil ve Yahudilikte Tufan efsanesinin karşılaştırmalı bir çizelgesi için bkz., S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books 1966, ss. 133-136; aynı konuyla ilgili olarak bkz., yine, H. Frankfort ve diğerleri, age., ss. 226, 76. Yedi kat gök motifi, Babil astronomisinden etkilendikleri ileri sürülen Harranlılarda bulunur, bkz., De Lacy O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, Londra 1964, s. 172; Babil astronomisi için bkz., Astronomy maddesi, Encyclopedia Britannica, c. II, 1970, s. 643; Mısır dinlerinde, başlangıçta bitişik olan yerle göğün ayrılması hakkında bkz., H. G. Yurdaydın-M. Dağ, Dinler Tarihi, Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, Turizm Eğitimi Genel Müdürlüğü Yay. 5, Ankara 1978, s. 67; krş., H. Frankfort ve diğerleri, age., ss. 28, 60, özellikle s. 63; Cornford, From Religion to Philosophy, New York 1957, ss. 65-67; bkz., yine, S. Toulmin-J. Goodfield, The Discovery of Time, Penguin Books 1965, s. 40. Diodorus'tan alıntılanan bir metinde İonyahlara atfen şu bilgi veriliyor: «Başlangıçta evren biçimlenirken gök ve yeryüzü, unsurları birbirine karışmış olduğu için görünüm bakımından ayırdedilemez bir haldeydi; daha sonra bedenleri birbirinden ayrıldığında, evren bütün parçalarıyla bu-

- gün görülen düzenli biçimine kavuştu.» Başlangıçta göğün buhar ya da duman halinde bulunuşuna gelince, göğün menşeinin «hava ve nem» olduğu düşüncesi Ortadoğu kültüründe oldukça yaygındır. Bu konuda Mısır kültürüyle ilgili olarak bkz., H. Frankfort ve diğerleri, age., ss. 63-64. «Gökyüzü hava (Shu) ve nem (Tefnut)'den doğar.» Buhara benzer bir töz olan hava (su buharlaşınca hava olur) Anaximenes'te evrenin aslı (arçe) olup, gök cisimleri yeryüzünden yükselen nemden meydana gelir. Bkz., S. Toulmin ve J. Goodfield, *The Fabric of the Heavens*, Penguin Books 1961, s. 75.
39. Kur'an, A'raf, VII, 78; Hüd, XI, 94; Hâcc, XXII, 42-45; Furkân, XXV, 38; Kâf, L, 12-14.
40. Sözelimi, bkz., Kur'an, Ahzâb, XXXII, 72.
41. Bkz., Âl-i İmrân, III, 7.
42. Şehristani, el-Milel ve'n-Nihâl, c. II, Kahire 1387/1968, ss. 121-122. Şehristani'nin Eski Ahid'ten yaptığı bu alıntı bugünkü muteber Eski Ahid metninde, suyun temel öge olarak vurgulanması dışında, oldukça farklıdır. Bkz., Tekvîn, Bâb 1. Şehristani'nin bu alıntısı Eski Ahid'in hiç değilse bu konuda Kur'an âyetlerine daha yakın bir nüshasının bulunduğu olasılığını hatıra getiriyor. Gökerin yaratılışı Kur'an'da şöyle dile getiriliyor: «...Sonra duman halindeki göge yöneldi» (Fussilet XXI, 11). Görüldüğü gibi, bugün bazı yazarların yaptığı gibi, Kur'an'daki «duman» anlamına gelen «duhan» sözcüğünün, bugünkü gökbilimcilerin sözünü ettiği «nebulae» ile hiçbir ilgisi yoktur.
43. Şehristani, age., s. 122; âyet için bkz., Kur'an, Hüd, XI, 7.
44. Şehristani, age., s. 126.
45. Aynı eser, s. 126.
46. Bkz., Aristo, *De Anima*, III 5, 430a, 14vdd.
47. Mehmet Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, İbn Sinâ, Doğumunun 1000. Yılı Armağanı içinde, TTK Yay. 1984, ss. 362 vdd., 376, 379, 381 vd. Kindî için bkz., Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, c. I, Kahire 1950, ss. 155, 179, 97, 372-373. Fârâbî'nin görüşü için bkz., Tahsil es-Sa'âde, Haydarabad 1345/1926, ss. 40-41; anılan sayfaların Türkçe çevirisi için bkz., Fârâbî'nin Üç Eseri, çev. H. Atay, AÜİF Yay. Ankara 1974, ss. 53-55. Yine bkz., Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, University of Chicago Press 1979, ss. 40-41; R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 216.
48. İbn Miskeveyh'in görüşü için bkz., Tehzîb el-Ahlâk ve Tathîr el-A'râk, Kahire 1323/1905, ss. 17-18; krş., R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 332. Fârâbî'nin görüşü için bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, neşr. M. Kabbânî, Kahire (trç.), ss. 85-86, 102-103. Fârâbî burada filozoflar ve onları izleyenlerle bunların dışında kalan insanların, hakikati elde etme biçimlerini ve derecelerini karşılaştırıyor ve hepsini meşru ve geçerli görmekte birlikte; filozofların bilgisinin üstünlüğünü vurguluyor.
49. Fârâbî, Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 103 vd.
50. İbn Sinâ'nın üç türlü peygamberliği için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 362-363, 384-385.
51. Bkz., İbn Rüşd, Kitâb Fasl el-Makâl, neşr. G. F. Hourani, Leyden 1959, ss. 14-16; Türk. çev. N. Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd'ün Felsefesi, AÜİF Yay., Ankara 1955, ss. 8, 18-19. İbn Rüşd burada Kur'an âyetlerini tevîl edilebilirlik bakımından üçe ayırıyor: a) Zahir (dış) anlamıyla alınması gereken âyetler. b) Kelâmcılar ve sıradan insanlar tarafından zahir (dış) anlamıyla alın-

- ması, Burhan Ehlî (Filozoflar) tarafından ise tevili gereken âyetler. Bunların filozoflarca tevil edilmemeleri küfürdür. c) Her iki sınıfa da sokulamayan ve tevilde hata yapılması mazur görülen âyetler.
52. Fârâbî, Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye, Haydarabad 1346/1927, ss. 50-51; Türk. çev. M. Aydın ve ötekiler, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 46.
 53. İlmin (bilginin) kavramlar (tasavvurât) ve önermeler (tasdikât) biçiminde ayırımıyla Fârâbî'nin Uyûn el-Mesâ'il'inin başında karşılaşıyoruz (Mebâdî' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, ss. 2-3); söz konusu eserin Türkçeye özet çevirisi için bkz., H. Z. Ülken ve K. Burslan, Farabi, Kanaat Kitabevi Yay., (trç.), s. 207; İbn Sinâ'nın görüşü için bkz., Kitâb en-Necât, neşr. Kürdî, Kahire 1331/1912, ss. 3 vd.; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, c. III, s. 3. Şehristânî, söz konusu eserde İbn Sinâ'nın görüşlerinin sadık bir özetini veriyor. Krş., A. Bingöl, İbn Sinâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri içinde, Ankara 1990, s. 140.
 54. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, c. III, s. 3; A. Bingöl, adı geçen bildiri, s. 140.
 55. Şehristânî, age., c. III, ss. 3-4.
 56. Sözelimi, ateş yakıcılığından ötürü atestir; insan akıllı olduğu için insandır. Bu anlayış, o dönemin tanın ve sınıflandırmalara dayanan bilgi anlayışının bir sonucudur.
 57. Bkz., yukarıya, dipnot 53.
 58. İbn Sinâ ile ilgili olarak bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 379 vd., 384 vd.; Fârâbî ile ilgili olarak bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 62 vd., 86; Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye, ss. 47-48; Türk. çev. ss. 40-41.
 59. Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri için bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 47-77; İbn Sinâ'nın bu konudaki görüşleri benim «İbn Sinâ'nın Psikolojisi» adlı makalemden ayrıntılarıyla işlenmiştir, bkz., «Hayvansal Nefs» ve «İnsan Nefsi» başlıkları altındaki bölümler.
 60. Özellikle İbn Sinâ'nın görüşü için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 363-365, 375.
 61. Fârâbî'nin görüşleri için bkz., D. M. Dunlop, Al-Farabi's Introductory Sections (Fusûl) in Logic, Islamic Quarterly içinde, (1955), el-Fasl es-Sânî (Ar. metin), Section Two (İng. metin); İbn Sinâ'nın görüşleri için bkz., İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 372, 379-381.
 62. M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 343 vdd.
 63. Fârâbî'de akli yetiler konusunda bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 62 vd.; İbn Sinâ için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 374-379.
 64. Bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri içinde, Ankara 1990, ss. 154 vdd.
 65. Fârâbî, Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 73 vd.
 66. Fârâbî'de de yer alan bu görüşler İbn Sinâ'da daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. İbn Sinâ'nın görüşü için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 370-373; krş., ss. 379-381; krş., Fârâbî, The Fusûl al-Madani, neşr. ve İng. çev. D.M. Dunlop, CUP 1961, ss. 108-109 (Ar. metin), s. 31 (İng. metin).
 67. Bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, s. 372.
 68. İbn Sinâ'nın Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşleri için bkz., M. E. Mar-mura, Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars, JAOS, c. LXXXII, (1962), ss. 299-312.

69. Aristo, *Analytica Posteriora*, II, 1; krş., *Organon IV*, Türk. çev. H. R. Atademir, MEB Yay., 1951, s. 106.
70. Aristo, *Analytica Posteriora*, II, 7; krş., *Organon IV*, Türk. çev. H.R. Atademir, ss. 122-123.
71. Aristo, *Metaphysica*, B3, 998b, 17 vdd.
72. Krş., E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, 2nd. edition, Toronto 1952, ss. 46-47. Maddenin bilinemezliği için bkz., Aristo, *Metaphysica*, Z10, 1036a, 8.
73. Aristo mantığında tanım bize tanımlananın özünü verir. O öz de tanımlanan mevcudun türsel suretidir. Suret konusunda ise tek bilgi kaynağımız vardır; sureti mevcudun deneyimi, gözlemi sonucu biliriz.
74. Fârâbî, *Fusûs el-Hikem*, Haydarabad 1345/1926, s. 2. Fârâbî'nin *Fusûs el-Hikem*'inden (eser *Fusûs fi'l-Hikme* ya da *Risâlet el-Fusûs fi'l-Hikme* olarak da tanınır) yapılan alıntılar için bkz., Fazlur Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, *Medieval and Renaissance Studies* içinde, c. IV, (1958), s. 2; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londra 1955, s. 186. Aslında *Fusûs el-Hikem*'in Fârâbî'ye ait olduğu hususu kimi yazarlarca tartışma konusu yapılmıştır. Bu konuda bkz., H. Cerr (Georr), *Fârâbî Fusûs'ül Hikem'in Yazarı mıdır?* Türk. çev. Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XVIII, Ankara 1972, ss. 153-161; S. Pines, *İbn Sinâ ve «Risâlet el-Fusûs fi'l-Hikme»nin Yazarı*, Türk. çev. Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XIX, Ankara 1973, ss. 193-196.
75. Fârâbî, *Fusûs el-Hikem*, ss. 2-3; F. Rahman, agm., s. 2; Gilson, *History of Christian Philosophy*, s. 186.
76. Aslında Aristo'nun böyle bir şeyi tikeller dünyası için geçerli gördüğü anlaşılmaktadır.
77. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, neşr. C. Anawati ve ötekiler, Kahire 1380 / 1960, ss. 29-30; krş., F. Rahman, agm., s. 4; Gilson, *History of Christian Philosophy*, ss. 206-207.
78. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, s. 31; Avicenne, *Le Livre de Science*, Fr. çev. M. Aghena ve H. Masse, Paris 1955, s. 94; krş., F. Rahman, agm., s. 4.
79. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, ss. 31-32; krş., F. Rahman, s. 4.
80. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, s. 32; krş., F. Rahman, agm., s. 7.
81. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Türk. çev. K. Işık - M. Dağ, Samsun 1986, s. 161; E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, ss. 77 vdd.; Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937, s. 49 vd.
82. Krş., F. Rahman, agm., ss. 6-9.
83. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 162.
84. Leon Gauthier, *İbn Rochd*, Paris 1948, ss. 154-155.
85. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 162.
86. Gilson, *History of Christian Philosophy*, ss. 220-221.
87. Gilson, *Being and Some Philosophers*, ss. 41-51.
88. F. Rahman, agm., s. 9.
89. Gilson, *Being and Some Philosophers*, ss. 75, 76, 96.
90. Gilson, *History of Christian Philosophy*, s. 209.